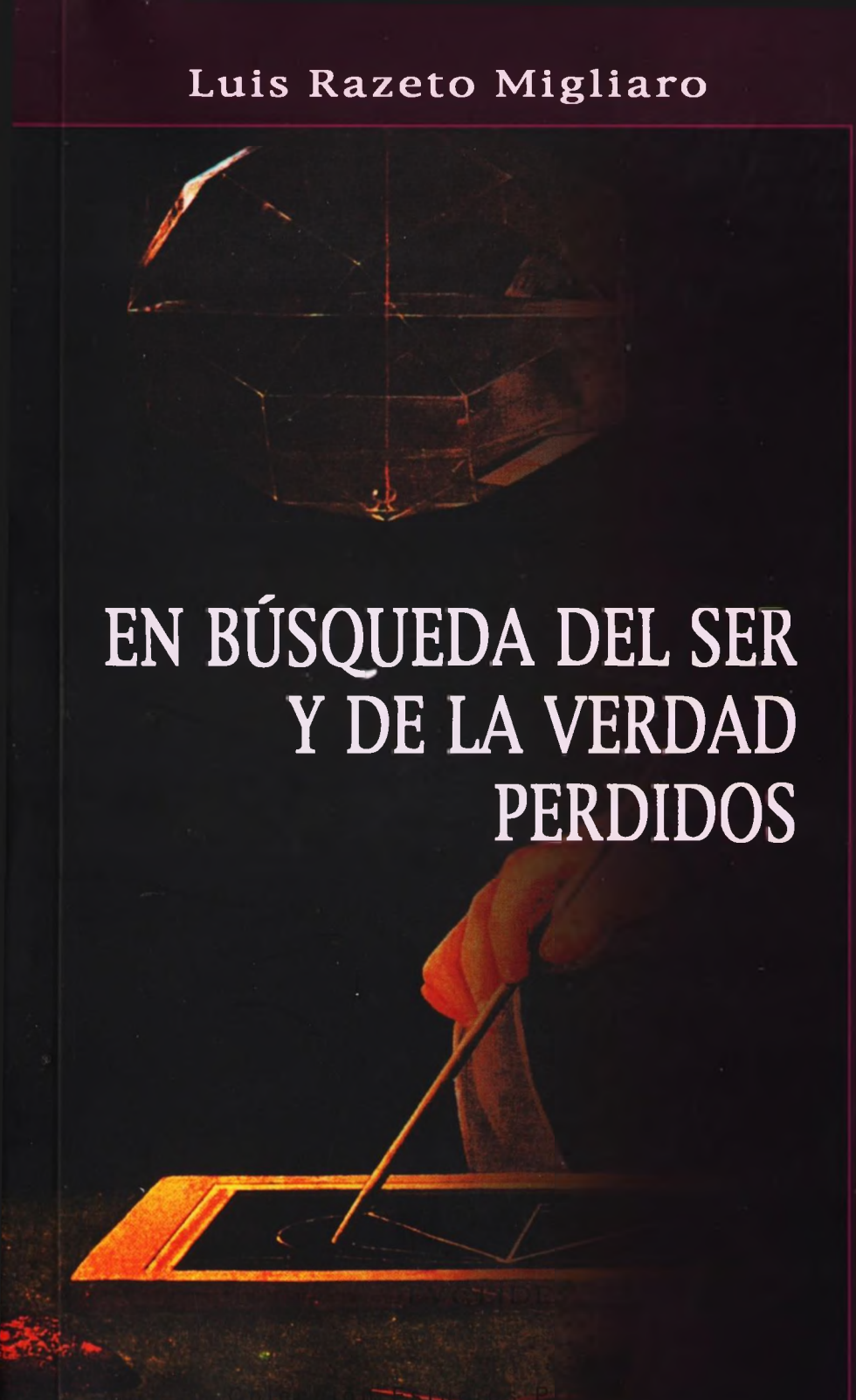
Luis Razeto Migliaro



EN BÚSQUEDA DEL SER Y DE LA VERDAD PERDIDOS

EN BÚSQUEDA DEL SER Y DE LA VERDAD PERDIDOS

La tarea actual de la filosofía

Luis Razeto Migliaro

UB

Inscripción Nº 142763
ISBN 956-8024-09-3

Editorial Universidad Bolivariana.
Huérfanos 2917 - Santiago, Chile.
http://www.ubolivariana.cl
http://revistapolis.cl
aelizalde@ubolivariana.cl

Diseño y diagramación: Utopía diseñadores, elutopista@mi.cl
Impresión: LOM Ediciones Ltda., Concha y Toro 25 - Santiago, Chile.

Primera Edición: Octubre 2004.

Primera parte

FORMULACIÓN TEORÉTICA E HISTÓRICA DE LA CUESTIÓN METAFÍSICA

I. LA PREGUNTA POR EL SER Y EL PROBLEMA DE LA VERDAD

La pregunta metafísica

A lo largo de su historia milenaria la filosofía se ha planteado una y otra vez, y ha puesto siempre al centro de todas sus búsquedas, una sola pregunta fundamental e inevitable: ¿Qué es verdaderamente la realidad? o ¿qué es en verdad el ser? **Es la denominada pregunta *ontológica*, cuyos intentos de respuesta han dado lugar a la** ontología **o** metafísica.

Las filosofías críticas –racionalistas, subjetivistas, empiristas, analíticas, etc.- que niegan la posibilidad de la metafísica, no han dejado de centrar sus elaboraciones en el mismo asunto de la realidad y su conocimiento, aunque lo hayan hecho tendiendo a negar el acceso cognitivo al ser y/o alguna verdad sobre él, y aunque su explícita tarea haya sido establecer los alcances y límites del conocimiento.

Ciertamente los filósofos se han puesto también otras preguntas: ¿qué es el hombre, existe Dios, cuál es el sentido de la vida, y el de la muerte, qué es el tiempo, y qué es la naturaleza, cuál es la dirección de la historia, en qué se funda el orden moral, cuál es el fundamento de la razón, cuáles son los alcances de la ciencia, y qué es la conciencia, y el conocimiento, y la libertad, y la justicia, y la belleza, y los valores? Pero todas estas interrogantes aparecen como secundarias respecto a la pregunta por el ser, pues derivan de ésta o son formas particulares de la misma. En efecto, en cuanto preguntas filosóficas todas presuponen el ser de aquello sobre lo cual se interroga, o hacen directa referencia a la realidad de lo preguntado, y las respuestas que obtengan satisfacerán los requerimientos de la filosofía solamente cuando se afirme o enuncie el ser o realidad de aquello sobre lo que versa la afirmación o el enunciado. En tal sentido, todas las preguntas mencionadas, en cuanto propiamente filosóficas, podrían enunciarse con expresa indicación del ser o realidad, de este modo: ¿qué es el ser del hombre?, ¿es Dios realmente un ser?, ¿cuál es la realidad de la vida? ¿es el tiempo un atributo del ser?, ¿accede la ciencia al conocimiento de la realidad? etc.

El estudioso de la filosofía, habituado a concebir el objeto de la metafísica como **el ser**, podrá extrañarse de que en nuestra formulación de

la pregunta por el ser lo identifiquemos **con la realidad**, y sentirse incómodo ante lo que pareciera una desviación o incerteza respecto a la auténtica cuestión metafísica. Pero el sentido de la pregunta es uno sólo y el mismo, sea que interroguemos sobre el ser o sobre la realidad. Por lo demás, en casi todas las formulaciones de la pregunta metafísica que leemos en los textos filosóficos, las palabras «ser» y «real» suelen ir juntas y utilizarse indistintamente para clarificar el significado de la pregunta única. (Más adelante diferenciaremos los términos "ser" y"«realidad", pero ello será como resultado de la propia indagación filosófica que, buscando responder la pregunta, concibe la conveniencia de emplear ambos términos con significados diferentes).

Por el momento, lo importante es comprender que cualquier afirmación filosófica es siempre un enunciado sobre el ser o realidad de aquello sobre lo cual se afirma. Esto es lo que distingue a la filosofía de las otras formas del conocimiento y de las demás ciencias, que no se preguntan **qué es** la realidad o el ser de las cosas, **sino cómo** son ellas, para qué sirven, cómo se relacionan unas con otras, de qué modo funcionan, cómo actúan e interactúan, etc. Cuando muchos de los que hoy continúan llamándose filósofos parecen no interesarse ya en la pregunta por el ser y se abocan a reflexionar sobre las grandes cuestiones de la cultura, de la historia, de las ciencias y de la vida humana en sus diversas manifestaciones, ellos despliegan un saber que puede alcanzar profundidades notables; pero no hacen auténtica filosofía si no se refieren al ser de aquello sobre lo cual indagan, o si su pensamiento no se sustenta en una concepción metafísica.

Muchos piensan que las búsquedas intelectuales importantes son las que analizan cómo son y cómo operan y cómo se relacionan las realidades entre sí, pues serían ellas las que nos proporcionan los conocimientos que necesitamos para orientarnos en la vida cotidiana y resolver los problemas prácticos. Pareciera que a la sociedad contemporánea le bastara con tener respuestas sobre las tendencias de la historia y la política, sobre los alcances de la ciencia y la eficacia de las tecnologías, sobre las bases culturales de las instituciones políticas, sobre el estado de nuestra civilización, etc. La pregunta por la verdad del ser o de la realidad en cuanto tal tiende a considerarse prescindible, o como interrogante que ocupa sólo las mentes de unos pocos que se complican planteándose preguntas difíciles e inútiles para alcanzar los objetivos que razonablemente podemos proponernos los seres humanos y las sociedades.

No nos basta, pues, saber que la filosofía se ha elaborado alrededor

de la pregunta por el ser para pensar que es necesario continuar buscándole respuesta verdadera. Es preciso comprender por qué las mentes más lúcidas y profundas que ha generado la humanidad -hombres como Aristóteles, Platón, Plotino, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger y otros como ellos-, concentraron todo su genio en la pregunta metafísica y dedicaron su mejor esfuerzo intelectual a las cuestiones que ella levanta. ¿Por qué creyeron que abordando esta pregunta realizaban la contribución más grande que podían hacer a la humanidad? ¿Por qué se reconoce que los sistemas filosóficos que elaboraron a partir de esa pregunta contribuyeron decisivamente a configurar las más altas culturas y las más extendidas civilizaciones humanas? ¿Y por qué se atribuye la mayor responsabilidad respecto a los límites e insuficiencias de las culturas, las ciencias, la moral, las religiones y las civilizaciones, a los errores e insuficiencias en que pudieron haber incurrido esos filósofos?

Más allá de todo aquello, la pregunta por el ser se nos torna importante e inevitable para nosotros mismos. Ante todo, advertimos que una vez que el hombre se pregunta seriamente por el ser ya no puede prescindir de buscarle una respuesta segura y cierta. En efecto, quien se plantea la pregunta se da cuenta de que todo otro conocimiento pierde consistencia y se torna inseguro si no se funda en una concepción metafísica del ser. ¿Podemos saber qué es una cosa cualquiera desconociendo lo que es ser una cosa y qué significa que una cosa sea? ¿Cómo saber si un comportamiento es propio del ser humano, o en qué consiste la realización del ser del hombre, si ignoramos si es verdad y qué significa que el hombre sea un ser, un ser entre otros seres, o un ser que participa del ser en general? ¿Podemos saber que conocemos nuestro propio ser o realidad, y el ser del hombre o de cualquier otro ser, e incluso comprender siquiera lo que significa conocer la realidad, si ignoramos qué es el ser o la realidad que conocemos? Sin referir al ser lo que se afirma sobre la historia, o sobre la naturaleza, sobre la cultura, sobre Dios, sobre la libertad, sobre el conocimiento y la ciencia, etc., lo que se afirma podrá ser interesante y tal vez útil, pero estará insuficientemente fundado, podrá ser legítimamente negado o puesto en duda, y en ningún caso satisfará la pretensión inherente del conocimiento y la promesa implícita de toda afirmación, de que sea verdad lo que se afirma conocer.

Que todas las demás preguntas derivan de la interrogante por el ser; que de la respuesta que demos a ésta depende la que podamos darnos sobre las otras; por qué la cuestión metafísica condiciona todo otro conocimiento y ciencia; y cuán serias son las consecuencias que tiene carecer de respues-

ta verdadera a la pregunta filosófica fundamental, lo habremos de comprender con mayor profundidad introduciéndonos en la pregunta misma.

El origen existencial de la pregunta

La pregunta filosófica que enunciamos interrogando ¿qué es en verdad el ser? o ¿qué es verdaderamente la realidad? se presenta en estas formulaciones de un modo tan simple y claro que pareciera no requerir mayor explicación; sin embargo ella precisa ser planteada con rigor filosófico para entender su exacto sentido, comprender su importancia y descubrir todas sus implicaciones. Formular la pregunta por el ser es ya un trabajo filosófico delicado, y a ello debemos abocarnos en primer lugar.

Conviene partir examinando cómo apareció esta pregunta tan antigua y cómo vuelve siempre a presentarse como nueva. Al respecto podemos decir con Heidegger, que ella surge de la perenne y siempre renovada sorpresa que provoca al ser humano la conciencia de que existe y que forma parte de un todo universal que considera real. Sorpresa es, en verdad, una palabra demasiado débil para expresar el sentimiento que genera el descubrir (quitar el velo y enfrentar cara a cara) la existencia de la realidad (propia y externa). Decir que se trata de un sentimiento es también reductivo del hondo impacto de una experiencia singular que detiene el andar y el pensar cotidianos, por la que tomamos conciencia del existir en que todo lo que podamos percibir y pensar y sentir y experimentar se fundamenta.

Pero esta experiencia –que ha sido llamada "existencial"– no es común y permanente. Como estamos inmersos en la realidad, que está siempre ahí frente a nosotros y en nosotros mismos, nos habituamos al hecho de existir y ser parte de la realidad, que nos parece lo más natural del mundo y que solemos asumir sin mayor cuestionamiento. Pero algunos hombres, o tal vez todos en algún momento de sus vidas, toman conciencia de que aquello tan natural es en verdad sorprendente, esconde un misterio insondable y plantea interrogantes profundas: ¿por qué? ¿para qué? ¿desde cuándo? ¿desde quién? ¿cuál es el sentido?

Cabe advertir que la pregunta por el ser y la búsqueda de respuesta verdadera surgen también desde la experiencia opuesta, a saber, cuando la consistencia del ser se nos diluye y su conocimiento se torna incierto. En este caso la pregunta se hace presente como una necesidad que se expresa vivencialmente en la forma de un desasosiego interior, de una inquietud espiritual e incluso de la angustia. En efecto, la ausencia de la experiencia

y conocimiento del ser genera un cierto vacío interior, que hace que el vivir se torne leve, superficial, carente de plenitud e incluso de auténtico sentido. Faltando el enraizamiento de la propia existencia en una dimensión del ser que todo lo abarque e integre, el discurrir cotidiano de los acontecimientos y de las acciones se despliega en el horizonte limitado de hechos y realidades que parecen no tener densidad, consistencia, dirección y significado suficientes. Así, al desvanecerse la realidad como algo que posee su propia consistencia y sentido, se hace presente una insatisfacción que, al tomarse cabal conciencia de sus implicaciones, hace surgir nuevamente la pregunta por el ser y la necesidad de encontrarlo.

Con esto no estamos fundamentando la búsqueda metafísica sobre una necesidad puramente psicológica. Sea que aparezca en la experiencia «existencial» del ser, o que lo haga desde la angustia que suscite su ausencia, o ante el temor de la nada, de la muerte y el sin sentido, la cuestión metafísica se constituye como **necesidad cognitiva** que hunde raíces en **la experiencia humana universal de la realidad como algo que requiere explicación.** La experiencia cognitiva de la realidad conduce a plantearnos la pregunta filosófica por el ser, que nos resistimos a dejar sin respuesta porque en ello se nos va el sentido de la vida, la verdad de lo que conocemos y la consistencia de lo que somos. Es cierto que podemos olvidar la pregunta metafísica, ocultarla, desinteresarnos de ella y decidir dejarla sin respuesta; pero al hacerlo estaremos renunciando a cosas tan importantes como el sentido de la vida, la verdad del conocimiento, y la experiencia de nuestro ser más íntimo.

En todo caso, e independientemente de la experiencia existencial del ser o del sentir su ausencia como un vacío, la pregunta por la realidad se presenta como un hecho intelectual inevitable. Es que naturalmente tenemos algún nivel de conciencia de la realidad, que adquirimos junto al contacto que establecemos con las cosas a través del cuerpo y en particular mediante los sentidos del tacto, la vista, el oído, etc., todo ello acompañado por la percepción interna de nuestra mente que percibe y siente, que piensa, se emociona y actúa, que imagina y sueña. Y naturalmente queremos saber qué es eso que se instala en nuestro conocimiento y que llamamos realidad, y que nos plantea interrogantes de distinto tipo y nivel.

¿Por qué pensamos en esa realidad –la de las cosas que percibimos externamente y la que captamos internamente al tomar conciencia de ellas– como algo que existe? Pues..., porque tenemos experiencias cognitivas de ellas. Pero apenas nos detenemos a reflexionar sobre los

contenidos de esas experiencias cognitivas dejamos de estar seguros de que los conocimientos que generan tales experiencias pongan en nuestra conciencia la verdadera realidad. De hecho, el mismo conocimiento nos hace ver que mucho de lo que conocemos y creemos real no lo es, que nuestros sentidos a menudo nos engañan, y tal vez siempre lo hacen. En ciertos estados de conciencia, y en ciertas experiencias cognitivas, por ejemplo cuando soñamos, cuando alucinamos, cuando imaginamos, lo que creemos tan real como lo que percibimos en estado de atenta vigilia se nos muestra en ésta no tener más realidad de la que nuestra mente ha inventado por sí misma, pues desaparece junto con desvanecerse el estado de conciencia en que se nos presentó. Entonces distinguimos estados de conciencia que nos ponen ante ilusiones y sueños y otros que nos ponen en presencia de realidades; pero ¿por qué podemos estar seguros de qùe algunos estados de conciencia nos presenten la realidad verdadera? ¿Acaso los mismos estados de conciencia «realistas» no nos hacen creer que son verdaderas y reales ciertas cosas que luego descubrimos que no lo son? ¿No es que también lo que consideramos real en estado de vigilia se desvanece cuando pasamos a otro estado de conciencia? ¿Y podemos estar seguros de que lo que tenemos en la conciencia cuando soñamos, imaginamos o alucinamos nada tiene de real y verdadero?

No obstante estas interrogantes y dudas, se asienta establemente en el conocimiento la conciencia de que algo existe como realidad y verdadero ser, más aún, de que todo lo que llegamos a experimentar y conocer es de algún modo reconducible al ser o a la realidad. Tal conciencia y conocimiento del ser resultan incluso reforzados por la misma (aunque insegura) distinción que hacemos entre lo que consideramos real y lo que no sería tal. Y decimos que lo real es, y a aquello que es lo llamamos **ser.**

El ser ¿en el tiempo y en constante cambio?

Pero apenas intentamos precisar el sentido de esa afirmación (lo real es) y de este concepto (ser), se nos presentan e imponen ineludibles el tiempo y el cambio, datos inherentes e inseparables de toda experiencia cognitiva nuestra; y entonces todo aquello de lo que afirmamos que es ser o realidad parece desvanecerse en el momento mismo de conocerlo, pues en todas las cosas que experimentamos, inmersas en el tiempo y sujetas a constante cambio, nada permanente y consistente –que podamos llamar definitivamente ser o realidad– logramos con certeza aferrar.

Pues la realidad con que hacemos contacto y de la que tenemos conciencia se nos escurre y, por decirlo así, desrealiza y pierde verdad y consistencia, toda vez que los seres que pensamos que existen –el universo y nosotros mismos en él–, pareciera que están constantemente dejando de ser lo que son: todo se sumerge inevitablemente en el pasado y desaparece en el momento mismo en que se presenta. Lo que llamamos ser o realidad ¿existiría apenas un instante?

Pero aquello mismo que pasa y dejaría entonces de ser, sigue siendo de algún modo y parece irreductible a la nada absoluta, porque incluso lo que fue y ya no es continúa teniendo una presencia que no puede ser negada sin negar lo que continúa existiendo, que también pasa. Por otro lado, lo que aún no es pero llega a ser, ¿era ya algo, algo verdadero, antes de estar presente, y de dónde viene?; y lo que era y ya pasó ¿sigue siendo verdaderamente real, y a dónde fue? Y aún si lo que en un momento es dejare completamente de ser en el instante en que pasa, de modo que ya no podamos considerarlo verdaderamente ser, lo que aún no es pero viene de algo que llamamos futuro inexorablemente llega a ser y se presenta, imponiéndonos su ser aunque sea también por un momento. El instante que transcurre y se desplaza dando lugar a lo que llamamos tiempo tiene siempre alguna realidad que lo llena con su presencia; pero ¿cómo es que lo que es deja de ser constantemente, y lo que aún no es llega a ser, también constantemente?

La pregunta por el ser conlleva así, aparejada, la interrogante sobre algo tan misterioso como el mismo ser, a saber, la pregunta sobre aquello que llamamos tiempo y que nos sorprende no solamente por su inherente transcurrir entre el ser y la nada y entre la nada y el ser, sin que sepamos lo que es, sino también porque pone ante nuestra conciencia, como realidades inexorables y en cada instante, **seres nuevos y distintos** a los que fueron, **cambios constantes en la realidad misma**, novedades que no cesan de ocurrir.

Afirmamos, pues, que la realidad cambia, deviene, transcurre, pero queremos saber si hay algo que permanezca y subsista en la realidad cambiante, en su trasfondo o más allá de todo lo que cambia, y desde lo cual el cambio incesante adquiera sentido y verdad. Porque ¿cómo es que el ser, supuestamente la base de todo y presente en todo, sea tan precario e incierto que sumergido en el tiempo desaparece o desrealiza, y sometido al cambio incesante nos hace referirlo a la nada (a lo que no era, a lo que ya no es, a lo que no será)?

Las experiencias del tiempo y del cambio nos hacen dudar de la consistencia y verdad del ser, y simultáneamente nos plantean la necesidad de aferrarlo para escapar del vértigo de un cambiar constante que todo lo sumerge en un pasado inaccesible, en que toda realidad parece perderse. Considerando esta precariedad, los filósofos medievales acuñaron el concepto de ser o realidad "contingente", que alude a variabilidad, inconsistencia y dependencia, nociones opuestas a las de necesidad y subsistencia, que supuestamente debiera merecer el ser en cuanto ser. La pregunta obvia es: ¿Se agota el ser en esa realidad que pasa y desaparece? ¿Es esto todo? ¿Se limita el ser a ese transcurrir de la cambiante realidad en el tiempo? ¿O hay algo más, que trasciende la realidad "contingente", o que la sostiene en el ser, o que la mueve?

Cuando en los comienzos de la filosofía Parménides "descubre" el ser, lo concibe inmutable y eterno, no sujeto a cambios ni sometido al tiempo; no compuesto de partes sino uno y compacto. Es llevado por su reflexión a negar la experiencia del cambio y del tiempo (en cuanto referidos al ser) para que el ser que ha captado no se desvanezca. Afirma lo que le parece verdad evidente: que *el ser es y el no ser no es*; de donde se sigue que lo que es en cuanto que es no puede no ser o dejar de ser, que es lo que sucedería al ser si se acepta que cambia y pasa. Pero la realidad del cambio y del tiempo parece indiscutible, y se impone más allá de esta lógica implacable y simple. Recordaremos que inmediatamente después de Parménides, mirando Heráclito el fluir del agua dijo que no podemos bañarnos dos veces en el mismo río. *Todo fluye*, y este fluir se impone con tanta fuerza persuasiva que nos es incluso más fácil aceptar el cambio que el ser, o en todo caso pensar que no hay más ser que el devenir.

Pero Heráclito desconocía algo que enseñan las ciencias contemporáneas: que las aguas que pasaban ante sus ojos eran las mismas que habían pasado durante millones de años por el lecho del río, y que continúan siendo las mismas aguas en que hoy nos bañamos. En efecto, todas y cada una de las moléculas de agua que existen sobre la tierra, ora formando nubes, ora lluvias y nieves, ora ríos, mares y vapores, son todas moléculas "fósiles", siempre las mismas desde hace miles de millones de años. Es cierto, mucho antes no había aguas ni el planeta en que circulan; pero sí estaban los átomos que después formaron las aguas y los demás elementos; y antes que los átomos las partículas subatómicas, los componentes más simples de la materia, que ninguno de ellos habría desaparecido en la nada, porque nada se pierde, mientras todo sólo se transforma, según nos hace creer la ciencia física. ¿Será verdad?

Pero entonces, el transformarse y cambiar de la realidad no sería más que la constante y perenne reorganización de lo mismo, que va asumiendo distintas y sucesivas formas como consecuencia de los movimientos e interacciones de sus componentes en el espacio y el tiempo. Si fuere así, habría que concebir la realidad como un sistema inmensamente complejo compuesto de una cantidad inconmensurable pero determinada de partículas elementales, siempre las mismas y siempre existentes, que se mueven e interactúan constantemente dando lugar a distintas configuraciones. Si esas partes mínimas constituyentes hubieran existido siempre, y el cambio fuera sólo al nivel de sus relaciones y de las estructuras que van formando en su perenne interactuar, entonces lo que pierde consistencia es el cambio, y toma cuerpo nuevamente el ser parmenidiano. Porque "siempre" significa **siempre**, y si los componentes de la realidad han existido y han estado **siempre** reorganizándose, tendremos que asumir que no una sino muchas veces, e incluso infinitas veces, han tenido ocasión de configurarse exactamente en idéntica forma en que se encuentran organizados en este instante. Si así fuera, el cambio es sólo aparente, pues no habría nunca –no podría haber– real y verdadera novedad en el tiempo. El antiguo y desprestigiado "eterno retorno" retornaría, replanteándose y restableciendo el ser inmutable (incluyente del tiempo y del cambio) más allá o en el trasfondo del devenir.

A menos que, claro, la realidad no fuese un sistema cerrado en el sentido de estar conformada siempre por las mismas partículas constitutivas. Podría ser que de vez en cuando uno de esos minúsculos elementos de la realidad dejara de ser. El problema es que, como este pasar del existir al no existir estaría ocurriendo desde **siempre**, aunque más no fuera un átomo o una simple partícula subatómica la que desaparezca cada millones de años, ya no quedaría partícula alguna, y la realidad entera habría ya desaparecido en la nada. Como no es así, tendríamos que asumir, o que todas las partículas susceptibles de desaparecer ya desaparecieron, con lo cual estamos otra vez en el sistema cerrado cuyos cambios se repiten interminablemente, o simplemente que no hay desaparecimiento de partículas, que nada que sea deja de existir, y entonces no habría novedad por esta vía.

La alternativa del cambio y la novedad posible sería entonces otra: que la realidad estuviera cambiando por la introducción a ella de nuevas partículas, **que antes no existían**: que cada cierto tiempo, en el universo en constante reorganización de sus componentes, se hiciera presente un elemento nuevo. Esto sí podría generar cambios y novedades verdaderas en la totalidad del sistema, pues cada nuevo elemento comenzaría a relacionarse

e interactuar con los otros, con efectos que antes no podían ocurrir. Que algo que no existía llegue a ser, y sea real entre los demás elementos reales, parece la única posibilidad de que se verifiquen verdaderos cambios y novedades en el universo. Entonces y sólo entonces podemos concebir una realidad que se enriquece, que se torna cada vez más compleja, que se expande y evoluciona. Reconoceríamos direccionalidad en la realidad cambiante.

Pero, entonces, habría que suponer un comienzo de cada partícula, y consiguientemente también un comienzo de la realidad entera, que no podría pensarse como eterna. Por cierto, con ello no terminan sino que comienzan otra vez y con renovada insistencia las preguntas sobre el ser. Ante todo: esas partículas nuevas ¿de dónde vienen? ¿Surgen de la nada? Y entonces el ser es algo que no tiene causa ni explicación alguna, puesto que la nada nada es y nada puede causar ni explicar. ¿O es que las partículas son creadas, cada una y cada vez, por otro ser que las introduce en la realidad ya existente, creada antes tal vez por él mismo? Entonces el problema y la pregunta por el ser apenas se desplazan, llevando a indagar sobre el supuesto ser que genera o crea la realidad que conocemos. (¿Con algún propósito o fin, tal vez, o por necesidad inconsciente?) ¿O es que las partículas de ser aparecen, se presentan, surgen, creándose a sí mismas? ¿Pero es eso pensable? ¿O será que cualquier partícula o elemento nuevo de la realidad es llamado a la existencia por la realidad ya existente, cuando se organiza de algún cierto modo? ¿Habrá entonces que entender que la realidad es creadora de sí misma, y que el ser cambia por efecto de estos actos creadores suyos?

Detengamos ahora este flujo de preguntas, y consideremos la posibilidad de que ellas estén mal formuladas. Pues todo este discurrir sobre lo permanente y lo que cambia en el universo material en cuanto **en última instancia** de partículas, resulta de imaginar y pensar la realidad de una manera que llamaremos "cosista", demasiado apegada a nuestra común percepción cotidiana del mundo (que integra la pluralidad de las informaciones que proporcionan los sentidos de la vista, el tacto, etc., en unidades de realidad material que percibimos, imaginamos y pensamos como objetos distintos y separados unos de otros), y avalada por una ciencia física que no había asimilado los descubrimientos de la teoría de la relatividad y la física cuántica. Porque, en efecto, éstas nos llevan a saber que las partículas infinitesimales no son los componentes últimos de la materia, siendo ésta constituida en última instancia por **energías** y **fuerzas** que no necesariamente se manifiestan como partículas provistas de masa,

siendo las partículas mismas originadas a partir de aquellas fuerzas y energías fundamentales.

Con todo, mantienen validez y vigencia las preguntas que surgen al considerar la conservación universal de lo real (si la materia está perennemente inmersa en un proceso de cambios que recurren en el tiempo desde siempre) o la eventual generación de novedades (que aparecen por la supuesta introducción de energías o fuerzas nuevas originadas en el curso del tiempo); pero dichas preguntas habrá que aplicarlas ahora, no ya a las partículas infinitesimales sino a las fuerzas y unidades de energía que las generan y descomponen. En efecto, si bien la física contemporánea sostiene que las partículas y la masa de todas ellas no se conserva inmutable en el tiempo por verificarse procesos de transformación de energía en partículas provistas de masa y de éstas en energía carente de masa, hay algo que sí se conserva, atravesando el tiempo y más allá de todo cambio: la energía, y no solamente ella sino también la carga, la paridad, el espín y otras propiedades de la materia. Sin embargo, no da lo mismo hablar de energía constante que de partículas y masa constantes; porque la energía que se conserva constante sería la energía total, mientras la energía no guarda individualidades constantes: unidades de ella se pierden, por ejemplo, al aproximarse una partícula a otra. Según la física actual, tras el decaimiento y generación de partículas se mantiene constante la energía, cuyo flujo neto es cero.

Ninguna conclusión pretendemos extraer a nivel filosófico sobre la base de estas muy insuficientes y parciales referencias a lo que diría hoy la física sobre la composición última de la materia. Por lo demás, la física contemporánea sigue buscando qué sea lo más general que se conserva en la materia, y qué lo que mute y se pierda y aparezca en ella como novedad. Lo que importa concluir de esta breve incursión en los conocimientos actuales sobre la materia y el universo, es que el ser o realidad a nivel filosófico, ya no podemos seguir pensándolo en base a la imagen y a la idea de objetos, cosas o partículas, que llevaron en la filosofía antigua y medieval a concebir el ser constituido de **entes sustanciales** (compuestos de materia y forma, sustancia y accidentes, esencia y existencia). Ya habremos de volver sobre estos y otros conceptos de la metafísica antigua, medieval y moderna. Por el momento, concluyamos apreciando cuán distintas las concepciones del ser o realidad que derivan de las diferentes ideas con que intentamos entender lo que permanece, y dar alguna explicación de la novedad y el cambio, en el universo material. Lejos de pretender aquí discernir entre ellas alguna verdadera, toda la reflexión nos lleva a comprender que la

pregunta por el ser no es prescindible, no pudiendo suprimirse mediante el simple expediente de reconocer el devenir y el cambio. De paso, nos ha aparecido que también las ciencias positivas reclaman metafísica hoy más que nunca (de hecho han empezado ellas mismas a plantearse la cuestión del ser).

El ser y la conciencia

Las precedentes reflexiones sobre el ser y el cambio surgen al pensar en la realidad material, que observamos compuesta de cosas y partes que se mueven e interactúan, que se ordenan y desordenan, que se pierden y generan, y que más radicalmente las ciencias físicas nos enseñan que está constituida de fuerzas y energías primordiales. Ahora bien, en la experiencia del pensar y el preguntarnos por el ser aparece una cuestión aún más compleja y misteriosa, cual es la interrogante sobre la realidad que tenga el propio sujeto que piensa, que es consciente de sí mismo y de aquella realidad que se le presenta como material y externa.

¿Es real el pensamiento mismo, o es solamente un reflejo inconsistente, o un efecto de cierta ordenación de elementos o energías de la realidad material? Por otro lado, no podemos dejar de preguntarnos si todo aquello que nos parece real o que se nos impone como realidad externa, exista realmente como algo exterior e independiente de nuestra conciencia, o acaso sea sólo algo que ésta crea y pone por sí y ante sí como real.

Pero es la conciencia del tiempo experimentado subjetivamente la que nos plantea los interrogantes más profundos y las inquietudes más fuertes. Pues tenemos conciencia de la realidad transcurriendo entre el futuro y el pasado en el instante presente que llega y pasa, que nos hace reconocer como real apenas el existir precario de lo que pasa en el instante mismo que pasa. Y, sin embargo, tenemos también conciencia del pasado y del futuro de aquella misma realidad, implicando esto que la conciencia de algún modo trasciende el instante en que existiría la realidad de la que tiene conciencia. Tal vez el tiempo no sea, pues, el movimiento de la realidad que cambia, sino la conciencia de un devenir en que la realidad aparece constituyéndose como existente en razón de la temporalidad de la conciencia misma. ¿O será que la realidad está siempre ahí, como un inmutable ser, y es sólo nuestra conciencia la que transcurre en él recorriéndolo en un tiempo que es sólo subjetivo, esto es, creado por la conciencia al efectuar su recorrido por el ser?

Y entonces, todo lo que somos, si algo somos, intenta y tiende a trascender el tiempo que parece sumergirlo todo y a nosotros mismos inevitablemente en la nada. Esta experiencia pone de manifiesto que **tenemos vocación de ser**, intención de ser, voluntad de ser. Para ello habría que vencer al tiempo, trascenderlo de algún modo, durar, permanecer, seguir siendo por siempre. Trascender la temporalidad es algo que no parece poder ni pretender lo material, lo corpóreo, sometido al incesante pasar del instante. Por eso pensamos y queremos creer que algo de inmaterial tenemos y somos, pues de algún modo trascendemos el instante presente y con él el tiempo al ser conscientes del presente, el pasado y el futuro. Pero ¿será así? ¿O es solamente porque es tanta la voluntad de permanecer –aún sabiendo que inexorablemente el tiempo habrá de disgregar nuestra realidad corporal-orgánica que logra sólo por un tiempo demasiado breve conservar su identidad –, que suponemos tener un alma inmortal, un espíritu que por sí y en sí trasciende el instante que pasa y el tiempo que transcurre?

Surgen así nuevas interrogantes. ¿Debe distinguirse en la realidad un lado interno y otro externo, una dimensión subjetiva y otra objetiva? ¿Es la realidad, toda ella, consciente de sí misma, de modo que ser es ser consciente? O si debe distinguirse de algún modo entre ser y conciencia ¿es la conciencia una parte del ser?, ¿es la conciencia un ser del mismo tipo que la realidad que ella conoce y piensa?, ¿o se trata de realidades completamente distintas? ¿O acaso la realidad y el tiempo y las cosas que cambian las creamos nosotros al nombrarlas con palabras, al pensarlas?

Las anteriores preguntas nos llevan a otras: ¿Podemos hablar de la realidad como una sola, interrelacionada en todas sus partes y componentes, o debemos más bien reconocer que hay muchas realidades, distintas unas de otras, conectadas entre sí de algún modo, o independientes y separadas? ¿Existen seres puramente espirituales? ¿Cuál realidad es más real y verdadera: nuestra conciencia que percibe las cosas, capta las vivencias y concibe las ideas, o las cosas, las vivencias o las ideas percibidas, captadas y concebidas por ella? ¿El perceptor o lo percibido? ¿El cognoscente o lo conocido?

¿Es la conciencia un ser espiritual distinto del cuerpo? ¿Depende la conciencia de la realidad que ella conoce, de modo que sin ésta no sería nada, o es la realidad conocida la que depende de la conciencia, de modo que si no fuera conocida nada sería? ¿Es que una realidad funda a la otra, siendo la realidad conocida un puro hecho de conciencia, o siendo la conciencia un simple reflejo de la realidad conocida? ¿Es la conciencia inde-

pendiente de la realidad que percibimos como externa? ¿Podemos esperar que siga siendo aunque desaparezca aquella realidad externa, como un ser que permanece aunque deje de estar en contacto con la realidad percibida (lo que ocurriría con la muerte del cuerpo), y que pervive a los cambios de ésta, no cambiando ella misma o haciéndolo conforme a un devenir suyo que no corresponde al cambio de las cosas sino a un cambio propio suyo? ¿Procede la conciencia de la realidad empíricamente percibida, apareciendo en un momento de la evolución y organización de ésta, o viene de otra conciencia, o aparece cuando aparece el conocimiento, o nace junto con el cuerpo en que parece estar situada? ¿Hay interacción entre la conciencia y la realidad material, tal que ésta pueda ser modificada por aquella sin intervención de fuerzas materiales, o aquella ser modificada, o quizás degradada por ésta?

Multitud de respuestas inciertas, y más preguntas

Todas estas preguntas se las plantean los filósofos, pero no sólo ellos. También lo hacen los científicos, los religiosos, los hombres comunes y corrientes, al ponerse a pensar en la realidad. Y las respuestas que nos ofrecen unos y otros y que circulan en la cultura no hacen más que complejizar la pregunta y acrecentar la incerteza sobre lo que verdaderamente sea el ser o realidad. En efecto, algunos sostienen que la realidad percibida sensitivamente es real, e incluso que es la única realidad verdadera, mientras otros sostienen que sería solamente apariencia, realidad engañosa, sombra, **maya**, realidad de bajo contenido real, reflejo insignificante de otra realidad verdadera: la realidad espiritual.

Pero "realidad empírica" y "realidad espiritual" ¿qué son? Decimos que la realidad empírica es la que percibimos con los sentidos, pero ¿qué nos garantiza que los sentidos nos pongan en contacto con la realidad? ¿Acaso no sabemos que los sentidos tienen un rango muy limitado de sensibilidad a los estímulos externos? ¿Y acaso las ciencias físico-matemáticas no nos llevan a cuestionar todo lo que percibimos con los sentidos, poniéndonos ante una realidad sorprendentemente extraña, estructurada matemáticamente, en que el tiempo y el espacio son relativos, en que la materia es pura energía, constituida de **quantos** inaprensibles e imposibles de determinar en un lugar y velocidad definidos, y que no son cosas sino más bien probabilidades matemáticas? Pero las ciencias físico-matemáticas mismas que niegan que la realidad sea como la percibimos empíricamente ¿no se basan en la observación empírica que procede de los sentidos de los que ellas mismas desconfían? ¿Y por qué debemos creer en lo que

concluye el pensamiento racional aplicado a los datos empíricos, si el propio pensamiento racional ha sido cuestionado por la filosofía, y tenemos conciencia de que a menudo nos confunde y nos conduce a errores? ¿Cómo podemos distinguir con seguridad un conocimiento verdadero de uno erróneo o falso?

Respecto a la conciencia que se capta a sí misma y que razona, algunos dicen que es un ser sustancial, y otros que no es más que una superestructura, un epifenómeno, un puro reflejo de la realidad externa. Las ciencias psicológicas, los estudios de la mente y del cerebro, la neuropsicología, la biología del conocimiento y las disciplinas que analizan la conciencia en diversos planos, están cuestionando las más arraigadas convicciones sobre la subjetividad y la objetividad. Si antes parecía sencillo distinguir entre lo que es real y lo que no lo es, **la cuestión se ha confundido hasta el punto que tal distinción se presenta hoy como una de las más difíciles de hacer**. ¿Debemos reconocer como real solamente aquello que podemos percibir empíricamente? ¿Es la conciencia parte de una realidad material en que la distinción entre lo físico, lo biológico y lo consciente corresponde sólo a grados de organización y complejidad estructural, o es ella inmaterial, por lo que es preciso reconocer como distintos lo espiritual y lo material?

Para algunos la conciencia permanece más allá de la muerte, mientras para otros deja de ser junto con el término de la organización vital del cuerpo humano; hay quienes creen que se instala transitoriamente en un cuerpo y luego transmigra a otro. Para unos la conciencia es una sola, compartida por todos los hombres, e incluso presente en toda la naturaleza, mientras para otros es individual y distinta en cada ser humano. Para unos toda la realidad, sea empírica o consciente, es creada por un Ser superior y absoluto, y que frente a ese Ser absoluto la realidad que percibimos es casi la nada misma, mientras otros afirman que ese Ser supremo no existe, siendo una pura invención de la conciencia.

Las interrogantes, así, parecen multiplicarse llevándonos a pensar que no sabemos nada con certeza mientras tenemos sólo innumerables preguntas sin respuesta; pero si atendemos al fondo de cada una de ellas nos percatamos que la pregunta decisiva, sobre la cual se levantan nuestras diversas interrogaciones referidas a la realidad y el cambio, al devenir y el tiempo, al sujeto y el objeto, a la conciencia y a lo que ella concibe, al todo y a las partes, a la realidad empírica y al Ser absoluto, la pregunta que subyace en todas ellas y en cuya respuesta han de ser todas simultáneamente respondidas, es siempre la que inquiere por el ser, en la cual se centra entera la filosofía.

Negaciones de la pregunta

Sin embargo, se han dado argumentos que apuntan a negar validez a la pregunta por el ser o a considerarla una falsa pregunta, y que en consecuencia postulan abandonar aquella ciencia que le busca respuesta y que ha sido llamada ontología o metafísica.

Una primera razón para negar que la pregunta por el ser se constituya como verdadera pregunta sería que ya sepamos intuitivamente, siempre, lo que es el ser, evidente por sí mismo. Ser es, simplemente, ser, y lo que no es simplemente es no-ser; y aunque no sepamos nada más con certeza y la mente se llene de interrogantes, la única pregunta que tendría respuesta clara y verdadera sería aquella sobre el ser. El ser lo captaríamos y expresaríamos cabalmente en cada afirmación que hacemos, pues en todas ellas referimos algo a la existencia mediante el vocablo "es" que empleamos en su enunciación; por ejemplo, cuando afirmamos que la tierra es redonda, o que el hombre es racional, estaríamos estableciendo la existencia (de la tierra, del hombre, de la redondez y de la racionalidad) como algo que **sabemos** exactamente qué significa.

Una segunda razón, en cierto modo opuesta a la anterior pero conducente a la misma negación de la pregunta, es que no podamos saber verdaderamente lo que es el ser porque no es posible definirlo. No podríamos hacerlo en cuanto conocemos mediante conceptos, que se comprenden por su definición; pero al ser no es posible definirlo conceptualmente, porque toda definición implica identificar algo por su género y su diferencia específica, y siendo el ser lo más general, trasciende a todo género y a toda diferencia, de modo que no podemos tener de él un concepto bien definido que nos diga lo que es. Como todo lo que sea género o diferencia es atribuido a los seres de cierto género o especie diferente, siendo el ser lo que es común a todos los géneros y diferencias, ningún género o diferencia será capaz de determinarlo ni nos servirá para definirlo. Y si no podemos conocer conceptualmente lo que es el ser, ni definirlo, la pregunta se revela como una falsa pregunta. La pregunta por el ser sería no solamente irrespondible sino incluso no formulable, pues su formulación implica ya hacer uso de conceptos, que deberemos definir por su género y su diferencia específica, que en ningún caso corresponden al ser y que, más bien, lo suponen.

Así formuladas, las dos razones parecen contradictorias, pues una afirma que el ser es incognoscible y la otra que es autoevidente, o sea cono-

cido intuitivamente de modo inmediato. Pero esto no implica que debamos aceptar una de las dos, o que si una es verdadera la otra sea falsa. En efecto, ambas podrían ser igualmente falsas, o también ambas verdaderas (el ser podría ser indefinible pero cognoscible por intuición), o contener cada una algo de verdad y algo de falsedad, y en cualquiera de estos casos negarse la posibilidad de la metafísica como también no extraerse de ellas tal negación. Es necesario, pues, examinar ambas razones en su propio mérito; ello nos permitirá clarificar y precisar mejor la pregunta por el ser. Empecemos por la segunda de las mencionadas razones.

Negar la pregunta metafísica basados en que no podemos definir el concepto del ser por el género y la diferencia específica no es sino el resultado de sustituir la pregunta por el ser con otra distinta, que interroga si el concepto de ser tenga o no contenidos similares o iguales a los que poseen los conceptos que formulamos sobre las cosas, los seres vivos, los animales, etc. En realidad y exactamente por las razones que proporciona el argumento mencionado, debemos tomar nota de que el ser no puede ser objeto de una definición como las que hacemos para identificar y precisar el significado de muchos otros conceptos con que identificamos las cosas y las distinguimos unas de otras. La pregunta por el ser no ha de buscar entonces, ni satisfacerse, en ninguna definición conceptual. Con ella pretendemos saber qué es la realidad o el ser en cuanto realidad o ser, pregunta que no deja de ser auténtica pregunta aunque sepamos que la respuesta no habremos de formularla mediante la simple definición –determinada por un género y una diferencia– de un concepto.

Aún más, por la razón expuesta comprendemos que ninguna definición hace referencia al existir de la cosa o realidad definida, porque definir es sólo explicitar lo que tiene en común una cosa con otras (lo que llamamos su género), y lo que la diferencia de otras distintas (lo que consideramos su especie), independientemente de si es real o no lo definido (de hecho, podemos definir conceptos que no se refieren a realidades existentes). Mediante definiciones expresamos **lo que es** cada cosa, pero no su existencia y realidad. La referencia a la realidad de lo que pensamos con conceptos la efectuamos cuando afirmamos o negamos algo relacionando conceptos mediante el empleo de verbos, siendo el verbo ser el que expresaría la existencia y realidad (o la inexistencia e irrealidad) de lo afirmado (o negado). Pero esto nos lleva a la otra razón que se ha dado para negar la pregunta por el ser, si bien con el sentido inverso de sostener que el ser o realidad es evidente por sí mismo no requiriendo por ello ser interrogado.

El ser sería evidente por sí mismo y sabríamos intuitivamente qué significa que algo sea real. Tal conocimiento intuitivo sería el que expresamos cada vez que empleamos el vocablo "es" en las afirmaciones y negaciones que efectuamos sobre las cosas, que decimos ser reales o no serlo. Dicho de otro modo, tendríamos una experiencia intuitiva de la realidad, y a ella haríamos referencia cuando afirmamos o negamos algo empleando el verbo ser.

Precisemos ante todo que el empleo del vocablo "es" como expresión que entendemos en su significado, no es suficiente razón para sostener que sabemos intuitivamente lo que es el ser. Se trata en efecto de una simple cópula verbal, una forma gramatical que empleamos en las afirmaciones y negaciones para exponer las ideas que nos formamos de las cosas, sean esas ideas verdaderas o falsas. En su afán de negarle validez a la cuestión del ser y de reducir la tarea filosófica al análisis lingüístico de las proposiciones, la llamada filosofía analítica demuestra que derivar el problema del ser en base a las afirmaciones en que empleamos el verbo ser es una confusión originada en el uso de símbolos y palabras ambiguas, que tienen más de un significado. Siguiendo a B. Russel, A.J.Ayer proporciona una clara ilustración del asunto cuando muestra que el "es" que aparece en la frase "Él es el autor de este libro", es diferente al "es" de la frase "Un gato es un mamífero", y que en ninguno de los casos hace referencia al existir. La primera de esas frases es equivalente a "Él, y ningún otro, escribió este libro", y la segunda a "La clase de los mamíferos contiene a la clase de los gatos". La sustitución de la cópula verbal "es" por otras palabras que expresan el mismo significado, nos hace comprender que el verbo ser por sí mismo no hace referencia al ser ni menos nos proporciona un significado preciso de lo que sean el ser y la existencia.

La prueba más clara de que este vocablo por sí solo no nos instala en el conocimiento del ser es que el uso del verbo ser, o sea el «es» de una afirmación, incluso si explicitamos su contenido como un «ser real», no implica necesariamente hacer referencia a algo realmente existente, ni afirmar algo verdadero. En efecto, afirmamos que un centauro es un ser que es mitad hombre y mitad caballo, sin que con ello afirmemos que el centauro exista realmente. Si afirmamos que dos más dos son cuatro, no ponemos el dos y el cuatro en el orden de los seres realmente existentes. Incluso cuando en una afirmación empleamos el vocablo "es" queriendo expresar con ello que lo afirmado existe verdaderamente (si afirmamos, por ejemplo, "el hombre es un ser real y verdadero"), no con ello la realidad del ser del hombre, o el hecho de ser el hombre real, se nos hace inteligible más allá de

la mención de, o la referencia a, una realidad **que desconocemos qué es**. En efecto, tal afirmación puede expresarse de este otro modo: "la clase de los seres reales contiene a la clase de los hombres", afirmación que nada nos aclara sobre lo que significa ser real.

De hecho, podrá siempre decirse que los vocablos "hombre" y "ser real" no son más que nombres que formulamos para referirnos a abstracciones conceptuales de distinto nivel de generalidad. Mientras "hombre" sería el nombre con que expresamos la abstracción con que representamos conceptualmente al conjunto de los individuos que comparten cierta especificidad humana, "ser real" sería el nombre con que expresamos una abstracción más amplia y universal, con la que hacemos referencia a todas las cosas, independientemente de su especie y de su género. En ambos casos estamos solamente en presencia de abstracciones que expresan (o nombran) ciertas cualidades que consideramos compartidas o comunes a muchos. Problema que no se resuelve pensando que el sentido de lo que es "ser real" lo captamos en afirmaciones del tipo "este individuo particular que llamamos Pedro **es real**", porque la realidad afirmada de Pedro en cuanto individuo particular, puede no ser más que la expresión nominal que sintetiza un conjunto de datos empíricos. Es como y nada más que decir que percibimos (vemos, oímos y tocamos) al individuo que llamamos Pedro, mientras que al "hombre" lo pensamos y concebimos. Pero ni en el hecho de pensar al hombre ni en el de percibir a Pedro estamos comprendiendo lo que es el ser o la realidad en cuanto tal, sino solamente experimentando en el primer caso el pensar conceptual, y en el segundo el percibir empírico.

Y si la afirmación en que empleamos el vocablo "es" se refiere a la realidad en general, o sea a todo el ser, y sostenemos que "el ser es", se trataría solamente de una tautología: afirmar que "el ser es" es afirmar que "el ser es ser", que la "realidad es real"; pero con ello no sabemos qué es el ser, qué es la realidad del ser, o qué es el ser de la realidad, de modo que seguimos sin saber qué estamos exactamente afirmando y qué significa que algo exista realmente.

Pero reconocer que empleamos el vocablo ser de modo ambiguo, y que incluso cuando lo referimos unívocamente al existir lo usamos sin saber verdaderamente lo que expresa y afirma, no implica negarle validez a la pregunta metafísica, como han pretendido los filósofos "analíticos" que objetan a la metafísica "desobedecer las normas que rigen el uso significante del lenguaje", como dice A.J.Ayer. Captémoslo o no con el vocablo ser,

expresémonos en forma lingüísticamente correcta o no al afirmar de algo que **es**, el hecho indudable e independiente de las palabras con que lo expresemos, es que tenemos experiencias cognitivas de la realidad, que nos llevan a interrogarnos qué sea ésta, y qué verdad nos proporcionan las experiencias cognitivas que nos la hacen presente. Fue así que, cuando explicamos el origen de la pregunta por el ser, hicimos referencia a la experiencia cognitiva de la realidad como la fuente última de la búsqueda metafísica, estando muy lejos de fundarla en el lenguaje.

Precisamente la experiencia de la realidad se convierte en pregunta metafísica porque **no sabemos qué es verdaderamente el ser de la realidad que conocemos con los sentidos y/o con la conciencia**. En efecto, tenemos experiencias empíricas de las cosas cuando las vemos, oímos, palpamos, etc., y tenemos una experiencia interior de nuestro propio yo o de la que llamamos nuestra conciencia; pero tales experiencias, que son a las que referimos nuestras afirmaciones y negaciones en que empleamos el vocablo es y el verbo ser, nada nos dicen sobre lo que sean el ser y la realidad, ni qué es el existir, o lo que significa que la realidad sea real, ni son definitivas en cuanto a distinguir lo real de lo que no lo sea, ni a identificar tipos y grados diferentes (si los hubiere) de realidad. Podemos expresar esto de otro modo: la experiencia de la realidad en cuanto realidad es una experiencia que proporciona como conocimiento el suficiente para plantearnos la pregunta por el ser, pero no el necesario para responderla. La que podemos reconocer como intuición o evidencia primera del ser lleva a preguntarnos qué es; **en otras palabras, ella se limita a poner ante nosotros la realidad como algo que no sabemos qué es, de donde –como vimos– surge la interrogante metafísica.**

No podemos, pues, conformarnos con la afirmación escueta de la realidad y abandonar, sin más, la pregunta por el ser; negando de este modo a la pregunta por el ser la calidad de verdadera pregunta, quedarían sin respuesta todas las interrogantes que el ser o realidad nos suscita. La pregunta metafísica sigue en pié, inquietando al intelecto.

En la historia de la filosofía y con especial intensidad en la filosofía moderna, se han formulado otros razonamientos tendientes a negar validez y posibilidades de proporcionar conocimientos relevantes a la metafísica, basados en la consideración de los límites e insuficiencias de nuestro conocimiento humano. Así proceden el empirismo, el positivismo, la filosofía crítica, la fenomenología, la filosofía analítica, etc. Podemos prescindir de referirnos a ellas en esta presentación preliminar de la pregunta sobre el

ser, dejando para más adelante el examen de sus méritos y contenidos específicos, porque esas negaciones y críticas, o se refieren a concepciones metafísicas precedentes, o han sido formuladas desde concepciones epistemológicas que llegaron a negar la metafísica como resultado de la indagación y no como punto de partida (y si fuera un punto de partida no tendrían más valor que el de un prejuicio). En uno u otro caso, tales filosofías formulan de algún modo respuestas a la pregunta por el ser, que aun siendo negativas suponen haber aceptado la pregunta. Más adelante al indagar por el estado actual de la cuestión, y luego al abordar la pregunta misma, nos habremos de encontrar con dichas negaciones y críticas. Examinándolas cuidadosamente, ellas mismas nos conducirán a reformular la interrogante metafísica y a buscarle respuesta por caminos inéditos, a fin de no hacernos merecedores de las críticas justas y bien fundadas que se han planteado a otras precedentes formulaciones filosóficas.

El problema de la verdad

Podemos resumir lo anterior diciendo simplemente que nos negamos a aceptar como **punto de partida** de nuestra indagación filosófica la conclusión o **punto de llegada** de aquellos filósofos que han negado validez o posibilidad de respuesta a la pregunta por el ser. Menos intencionados nos encontramos a aceptar tal conclusión como punto de partida nuestro, si esos mismos filósofos que niegan la posibilidad de responder la pregunta metafísica afirman también que no es posible el acceso a la verdad en general, poniendo con ello en duda y alertándonos respecto a sus propias conclusiones. Por cierto, tampoco aceptamos las conclusiones positivas que otros filósofos hayan pretendido darle, por más que afirmen que han alcanzado la verdad. Simplemente nos replanteamos la pregunta, intentando formularla del modo más preciso y riguroso. Pero, claro, buscamos para ella una respuesta unívoca, clara y **verdadera**, pues sólo si es verdadera tendrá sentido como respuesta.

Por eso formulamos desde el comienzo e insistentemente la pregunta metafísica así: ¿Qué es *verdaderamente* la realidad? o ¿qué es *en verdad* el ser? No nos importa que cierta presunta filosofía a la que gusta quedarse en las palabras pueda encontrar redundancia o tautología en tal formulación. Más allá de la cuestión lingüística, el significado y el sentido de la pregunta así planteada son claros. El hecho importante es que junto a la pregunta por el ser se nos instala, también inevitable, la pregunta, o mejor, el problema de la verdad, en estrecha e indisoluble unión con la cuestión metafísica.

Pero, ante todo, y aunque parezca innecesaria la pregunta por parecer obvia la respuesta, ¿es que hay un "problema" de la verdad? Que la verdad se constituya como problema supone que sea posible el conocimiento erróneo o falso, o al menos la legitimidad de la duda sobre la verdad del conocimiento; y no hemos aún establecido la posibilidad del error o falsedad ni la legitimidad epistemológica de la duda. En filosofía no debemos dar nada por sabido, ni siquiera el hecho del error o del conocimiento falso o dudoso, hasta no haberlo establecido como conocimiento cierto.

Formular el problema de la verdad es tarea filosófica tan compleja como plantear la cuestión del ser. Para advertirlo bástenos observar que el simple reconocimiento de la posibilidad del error o de la falsedad entendidos como "conocimientos no verdaderos" supone disponer previamente de un concepto claro y distinto de la verdad, respecto a la cual el error y la falsedad constituirían un distanciamiento o diferenciación. El tema lo abordaremos en su mérito más adelante. Por el momento y para el propósito que nos ocupa, que no es sino el de formular el problema de la verdad en cuanto unido a la cuestión del ser, nos bastará establecer la legitimidad epistemológica de **la duda** respecto a la verdad del conocimiento, lo que podemos hacer aún sin haber precisado con pleno rigor epistemológico lo que entenderemos como conocimiento verdadero (precisión ésta que parece necesaria si quisiéramos establecer lo que sean el error y la falsedad).

Miramos una piedra y un vaso y decimos "ésas son una piedra y un vaso"; pero podemos pensar que nuestras ideas de piedra y vaso podrían no corresponder realmente a los objetos que estamos mirando y que designamos con ellas. La duda sobre la verdad de nuestras ideas y afirmaciones es razonable. En efecto, que lo que vemos sean una piedra y un vaso lo pensamos solamente porque en nuestra mente tenemos las ideas de piedra y de vaso; quien no tenga esas ideas en la mente no podrá reconocer la piedra y el vaso como tales, o sea aquellos objetos que **para nosotros** son una piedra y un vaso. Podrá reconocer en ellos, tal vez solamente cosas, siempre que tenga la idea de cosa, o cualesquiera otras realidades diferentes en la medida que los conciba y reconozca con ideas determinadas distintas. Parece, pues, que fueran nuestras ideas de piedra y vaso o cosa que los determinan como piedra y vaso o cosa, y que la verdad depende de cada sujeto. Esto vale para cualquier idea y afirmación que efectuemos; pero si fuera así, ocurrirá lo mismo incluso con la realidad, con el ser, que podría ser solamente una idea y/o configuración nuestra, subjetiva. De este modo podemos dudar no sólo de la verdad de nuestras ideas y afirmaciones particulares sobre lo que son las cosas que miramos, sino también de la realidad

misma de lo que concebimos y llamamos piedra o vaso o cosa. En efecto, podemos reconocer la realidad, el ser, sólo si lo pensamos como realidad, como ser. Pero si esos pensamientos nuestros no fueran verdaderos ¿cómo podemos saber que la realidad y el ser son reales?

El asunto se complica aún más porque si lo que pensamos no depende de la cosa pensada en sí sino del sujeto que piensa, y si cada sujeto tiene su propia idea o su propia verdad, distinta a la de otros sujetos, ya no existiría la verdad como tal, sino sólo ideas que nos ilusionamos sean verdaderas y correspondientes a algo objetivo. Si pensamos que nuestras ideas y afirmaciones no pueden ser verdaderas más allá de toda duda, no podemos afirmar siquiera que exista la realidad en sí, objetivamente, más allá de toda duda. Si no estoy en condiciones de discernir con certeza cuándo mis pensamientos y no los de otra persona que piensa distinto a mi (o que lo hace desde una cultura completamente diferente a la nuestra) correspondan objetivamente a la realidad, lo que pensamos sea un vaso podría no ser un vaso, y lo que pensamos sea la realidad podría no ser la realidad.

Para que haya verdades en nuestros pensamientos tiene que haber realidades que correspondan a ellos. Pero para reconocer que haya realidad en la realidad tendría que haber verdad en nuestro pensamiento sobre ella. Cuando, actualmente, muchos no conciben que las ideas puedan ser verdaderas fuera de toda duda, las realidades que se piensa con esas ideas –y que dependerían de nuestro pensamiento sobre ellas para ser y para ser lo que son–, no pueden ser consideradas reales fuera de toda duda, y más bien deben entenderse sólo como reflejos, expresiones, construcciones subjetivas resultantes de ideas que no sabemos si sean verdaderas o no. Si no hubiera verdades en el pensamiento, podría no haber realidades fuera de él; y si no hubiera realidades verdaderas independientes de que las pensemos, no habría verdades posibles en nuestro pensamiento. Pero tampoco podría haber errores ni falsedades, pues ningún parámetro externo al del propio pensamiento que concibe ideas y que hace afirmaciones podría llevarnos a juzgarlas como tales. **Verdad y realidad se afirman mutuamente o se disuelven juntas en la nada.**

Se instaura de este modo, junto con la duda, la conexión indisoluble entre la pregunta por el ser y el problema de la verdad. Que la pregunta "¿qué es la verdad?" sea correlativa y esté unida a la pregunta "¿qué es la realidad o el ser"? se manifiesta ante todo en el hecho que al decir que algo es verdad queremos significar antes de cualquier otra cosa que ese algo es real, y luego, en que lo que digamos o pensemos o afirmemos sobre la

realidad esperamos que corresponda a lo que ella es en sí misma. Para que sea verdad lo que pensamos sobre el ser es necesario que hayamos captado el ser en nuestro pensamiento, o que nuestra comprensión del ser coincida con lo que realmente sea el ser. Pero si dudamos de que sea posible la verdad dudaremos con ello del ser o realidad, que no podríamos establecer como tal ser o realidad en una afirmación verdadera.

Tenemos, pues, que el ser y la verdad han de buscarse juntos. Y podemos decir que la verdad sobre el ser se constituye en, y es no otra cosa que, la respuesta cierta y fuera de toda duda a la pregunta por el ser, esto es, el haberse alcanzado el conocimiento de lo que es el ser.

Solamente en la verdad metafísica la pregunta por la realidad o por el ser desaparecería como pregunta, por haber nuestra conciencia alcanzado la respuesta a lo preguntado. Pero sólo desaparece la pregunta cuando la respuesta es completa y nos satisface plenamente, lo cual implica que la respuesta nos haya proporcionado certeza respecto a lo preguntado. No hay verdadera verdad sin certeza, pues donde haya incerteza la pregunta permanece como pregunta, la conciencia mantiene la duda y la inquietud sobre lo preguntado. La verdad se nos presenta, así, como quietud de la conciencia, o en otras palabras, como la satisfacción del intelecto que produce la sustitución de la pregunta por una respuesta segura y cierta.

La pregunta que permanece como pregunta se convierte en una **búsqueda** de respuesta, porque tal respuesta no se posee y sin embargo se quiere tener. Para que la búsqueda tenga sentido y se justifique, no basta sin embargo no poseer lo que se quiere tener, siendo preciso, además, al menos suponer que lo que se busca existe. Se busca siempre algo que se puede suponer que existe, aunque no se esté seguro de ello; se busca cuando se supone también que lo buscado es posible de ser encontrado, aunque tampoco se esté seguro de esta suposición. Como en la búsqueda de un tesoro, para ponerse en camino basta suponer que lo que se busca tal vez exista y que tal vez sea posible encontrarse. En este caso, podemos ponernos en búsqueda de la verdad del ser porque suponemos que el ser existe aunque no sabemos lo que es (si lo supiéramos no tendría sentido esta búsqueda), y podemos hacerlo aunque no estemos ciertos de encontrar la respuesta verdadera (porque tampoco podemos estar absolutamente seguros de que no seamos capaces de alcanzarla). Y aunque sea muy tenue la posibilidad de que nuestra búsqueda sea coronada por el éxito, es tan importante, prioritaria y necesaria la respuesta, que bien vale la pena intentarlo. En realidad, no pode-

mos dejar de hacerlo sin renunciar con ello **a todo conocimiento**, que implica renunciar también **a lo que creemos que somos**: seres conscientes, cognoscentes, inteligentes.

No nos dejaremos atemorizar, pues, ni permitiremos ser detenidos en este intento, por aquellos filósofos que niegan de plano la posibilidad de alcanzar la verdad, y no sólo la verdad metafísica sino cualquier verdad sobre cualquier cosa o pregunta que nos planteemos. Sabemos bien que las principales corrientes del pensamiento moderno se han especializado en la formulación de cada vez más refinadas argumentaciones mediante las cuales se niega la posibilidad del conocimiento verdadero. El subjetivismo por un lado y el empirismo por el otro, aún siendo opuestos entre sí en cuanto al camino que recorren sus elaboraciones filosóficas, ostentan en común la negación de toda posible metafísica y de toda verdad que pueda considerarse indiscutible y segura. Aún más, el rasgo distintivo de dichas concepciones filosóficas, y aquello en lo cual buscan y encuentran su propia justificación y el sentido mismo de su esfuerzo intelectual, parece no ser otro que el lanzarse contra la pretensión intelectual de acceder a un conocimiento verdadero y cierto sobre la realidad, sea ésta empírica o racional. Hay como una actitud, una predisposición, una opción o partido tomado de ante mano, contra la posibilidad de la metafísica y contra todo posible acceso a la verdad, que marca la dirección en que trabaja la mayor parte de los filósofos modernos y contemporáneos.

Por cierto será menester considerar atentamente todos esos argumentos y razones por los que se ha negado la posibilidad del conocimiento verdadero y el acceso al ser. Pero la orientación y el sentido de nuestra búsqueda no serán aquellos, ni emprenderemos el mismo camino, por la precisa razón de que normalmente se encuentra lo que se busca y se llega a donde se camina. Por lo demás, hace ya tiempo que los argumentos contrarios a la verdad parecen haberse agotado, mientras las nuevas obras que se autodenominan filosóficas no hacen sino repetirlos apenas con pequeñas variantes. Nosotros persistiremos en cambio en la búsqueda del ser y de la verdad, conscientes de todas las dificultades, conocedores de todas las críticas y argumentos que se han formulado en contra, teniendo apenas y muy tenue la esperanza de alcanzar la meta y salir victoriosos de la aventura; y lo haremos simplemente porque las preguntas sobre el ser y la verdad se nos presentan con la misma intensidad y urgencia de respuesta con que se hicieron presentes ante los antiguos y los modernos filósofos que nos han precedido.

Con todo lo importante que sea la verdad, no debemos olvidar que al fondo de ella, en ella y más allá de su búsqueda, lo que se persigue es **el ser mismo,** cuyo encuentro se espera constituir como conocimiento seguro y cierto, como verdad y certeza. No se trata, pues, de una pura inquietud racional sino, más amplia y profundamente, de un problema existencial, del cual la búsqueda de la verdad metafísica es su dimensión intelectiva.

Al decir esto estamos lejos de justificar una cierta actitud espiritual muy corriente en nuestra época, conforme a la cual se cree que es posible prescindir de la verdad y la certeza y que basta con sentir, vivenciar o intuir interiormente el ser. En efecto, cuando tengamos dicha vivencia, sentimiento o intuición será siempre necesario saber si ella nos ponga en contacto con el verdadero ser, y sea algo más que un hecho puramente psicológico que se agota en nosotros. Por lo dèmás, sentir, vivenciar e intuir son experiencias cognitivas, aunque puedan ser de un tipo distinto al conocimiento racional, y en cuanto experiencias cognitivas es inevitable preguntarse si lo que ellas ponen en nuestra conciencia sea verdadero o falso.

La búsqueda existencial del ser se manifiesta inevitablemente como conocimiento porque somos **existencialmente intelectivos**, esto es, sujetos que experimentamos cognitivamente la realidad. Es por ello que solamente en la verdad podremos encontrar el verdadero ser y satisfacer la necesidad existencial que de él tengamos. Pretender que pueda prescindirse del esfuerzo cognitivo y accederse al ser directamente, fuera de la verdad y la certeza, no es sino ilusión y autoengaño, o un acto voluntario de renuncia al conocimiento del cual es preciso al menos estar conscientes.

La importancia práctica de la metafísica

La pregunta por el ser y la metafísica que busca responderla surgen de necesidades teoréticas que son independientes de sus consecuencias y efectos prácticos. No por eso habremos de olvidar ni dejaremos de insistir en que la pregunta por el ser y la respuesta que alcancemos tienen consecuencias extraordinariamente relevantes al nivel de la vida personal y de la evolución social. La práctica es siempre un transformar la realidad, una secuencia de múltiples acciones guiadas por el conocimiento, de la que se esperan cambios tanto en la realidad sobre la que recae la acción como en el sujeto actuante y cognoscente. En este sentido, el conocimiento del ser es necesario para identificar y comprender qué es la transformación de la realidad y del sujeto actuante, qué alteraciones y cambios puede experimentar la realidad por sí misma, cuáles son posibles de hacerse mediante

intervenciones activas y cuáles son imposibles. Aún más al fondo, conocer qué es el ser es necesario para saber si es posible y cómo trascender el tiempo y la precariedad del devenir, llegando de algún modo a permanecer, a ser por siempre, a **verdaderamente ser**.

Porque al final de cuentas, todo lo que hacemos en la vida parece tener un solo objetivo último que no es otro que vencer la muerte ante la cual nos pone inexorablemente el tiempo. Queremos permanecer, ser más, tener vida perdurable, ser en plenitud. Mediante el conocimiento intentamos apropiarnos intelectualmente de toda realidad y de todos los seres. Mediante el arte y las actividades creativas queremos hacer obras densas de nueva realidad, permanentes, a través de las cuales ansiamos proyectar nuestro ser hacia el futuro, para ser reconocidos en ellas o mediante ellas incluso después de la muerte. A través de la posesión de riquezas (que es un modo precario y tal vez ilusorio pero intento al fin de poseer seres), y mediante la construcción del poder (que es en última síntesis una manera también precaria de afirmar nuestro ser), y por medio del reconocimiento, el honor y la gloria (que imaginamos y en todo caso deseamos que no sean pasajeros), también perseguimos a tientas y quizás ingenuamente superar el instante y el tiempo y proyectarnos en el ser de las cosas y de los otros seres conscientes. Y el amor ¿no es acaso conciencia, voluntad y sentimiento volcados a la unión con otro y otros seres, esperando en y por dicha unión llegar a ser más ser de lo que somos? También por las acciones y el comportamiento ético muchos esperan merecer ser, o ser "salvados" de la muerte, alcanzando así la vida y el ser eterno. Nos preguntamos, pues, acaso no sea importante, quizás lo más importante de todo, saber en verdad qué es el tiempo del que queremos huir y qué es verdaderamente el ser que ansiosamente buscamos y necesitamos encontrar.

Por otro lado, la verdad es necesaria para orientar exacta y justamente las acciones tendientes a lograr cualquier objetivo. Para obtener un desarrollo o expansión de la conciencia decisivo será conocer qué sea la conciencia, y sólo si ese conocimiento es verdadero se podrá esperar que la acción guiada por él logre el pretendido desarrollo o expansión. Por ejemplo, si pienso que la conciencia es un ser espiritual distinto y separado de la realidad material no pretenderé su expansión y desarrollo mediante ejercicios corporales, que en cambio serían efectivos si la conciencia fuera una realidad dependiente y conectada a la corporeidad.

Si la realidad tal como es en sí misma fuese inaccesible al conocimiento y a la acción, que sólo pueden alcanzarla en sus modos de aparecer

subjetivos, o en sus relaciones empíricamente perceptibles, las pretensiones de cambiarla quedan limitadas a intervenir sobre esas apariencias al interior de la conciencia, o a las modificaciones posibles al nivel de las relaciones y estructuras empíricas.

Si la coherencia de la razón es la misma en todas las mentes, podremos esperar convencer mediante la comunicación de argumentos racionales, resultando ello inútil si la coherencia fuese solamente una construcción subjetiva. Si no se puede acceder a la verdad de las cosas, y todo pensamiento es un *constructo* mental con que cada sujeto ordena su experiencia individual, no cabe esperar que mediante el ejercicio de la razón pueda llegarse a certezas compartidas, tan importantes para la vida social. Sólo cabría buscar consensos mediante un esfuerzo de seducción de otras conciencias con las propias ideas, y habrá que reconocer entonces conciencias seductoras y conciencias seducidas, conciencias dominantes y conciencias subordinadas, convicciones generales que se alcanzan mediante el conformismo de muchos, o acuerdos que se establecen como "pactos sociales" en que cada conciencia debe renunciar a algo íntimo muy precioso, a algo que es nada menos que lo que considera verdadero, y aceptar con humillante humildad algo que íntimamente retiene falso o erróneo.

Al contrario, podrá decirse que cualquiera que piense o pretenda haber accedido a la verdad asume una actitud de arrogancia desmedida. Pero, ¿acaso no hay más arrogancia en pensar que puesto que "mi" verdad es la mía nadie puede pretender llevarme mediante razonamientos a cambiarla, que sostener que la verdad no es mía ni de nadie, y que sólo cabe buscarla mediante el ejercicio de una razón común, que compartimos todos, poniendo a disposición de todos nuestras propias experiencias y razones? Esta actitud supone que, con plena y auténtica humildad, se esté dispuesto a reconocer que "mi verdad" no sea la verdad sino que pueda esconder o implicar un grave error. Lo que a su vez supone reconocer que la verdad existe y puede buscarse.

Estamos, pues, ante éticas muy distintas, que derivan directamente de concepciones diferentes sobre el ser y la verdad. Este es un buen ejemplo de la importancia ética (práctica) de la metafísica. Pues ¿en qué puede fundarse la ética si carecemos de verdad y de acceso seguro al ser? Si la justicia y el bien dependen de lo que cada uno conciba como justicia y como bien, no habiendo nada justo y nada bueno en sí, nada que pueda afirmarse como verdaderamente justo y bueno, cada individuo humano está en su derecho de considerar justo y bueno lo que convenga a sí mismo, y el

único "orden social" posible será el que impongan los más fuertes y audaces y seductores.

En realidad, toda acción humana individual o social está guiada, implícita o explícitamente, por alguna concepción del ser, siendo la verdad o falsedad de ella decisivo para sus procesos y sus resultados. El clima cultural de la sociedad y a menudo durante largas épocas históricas, ha estado marcado por las convicciones filosóficas predominantes, y en especial por las respuestas que se han difundido socialmente en torno a la cuestión del ser y de la verdad. Que se tengan o no respuestas a ellas, que sean o no verdaderas esas respuestas, que se busquen con intensidad o que exista desaliento respecto a la posibilidad de encontrarlas, y que generen mayor o menor convicción o certeza, es lo que más hondamente incide en el espíritu humano y en la vida cultural de los pueblos. Vemos, pues, que la metafísica es tarea necesaria tanto para el individuo como para la sociedad, y que emprender esta búsqueda es tal vez el más grande servicio que una persona pueda hacer a los demás seres humanos y a la humanidad entera, aunque no logre el resultado que busca, aunque su contribución no sea más que un eslabón pequeño en un proceso milenario.

Aunque muchas personas no se cuestionan el ser y la verdad y, más aún, prescinden de la reflexión filosófica, cabe advertir que no por ello carecen de ideas filosóficas y dejan de actuar y vivir conforme a ellas. Creer o no creer en Dios, pensar que la propia existencia termina en la muerte o que continúa después separada del cuerpo, suponer que no hay más verdad que la que cada uno concibe en sí mismo o que la verdad es objetiva e independiente de la subjetividad de cada uno, admitir que todo se reduce a la realidad material o que lo fundamental es lo que ocurre en el alma, que los hombres tengamos una misma naturaleza esencial o que no exista tal naturaleza común, y tantas otras convicciones o ideas de las que cada persona está más o menos firmemente persuadida o dubitante, son todas concepciones de carácter filosófico.

Estas ideas, afirmaciones, dudas, opiniones o creencias, débil o firmemente arraigadas en la conciencia, las reciben y recogen las personas por distintos conductos y de diversas fuentes: la familia en que han crecido, la educación en que se formaron, las instituciones religiosas con las que han estado en contacto, la cultura en que se encuentran inmersas, las lecturas efectuadas, las conversaciones sostenidas, las propias experiencias psicológicas, el sentido común de los grupos humanos en que participan, lo que escucharon de tal o cual otra persona. Naturalmente, cada uno piensa

por sí mismo, pero utiliza en ese pensar las ideas y creencias recibidas de otros, recombinándolas rara vez con rigor intelectual. Así se forma y estructura en toda persona, de modo más o menos rígido o flexible, un mundo interior de ideas y convicciones filosóficas. Éstas, sin embargo, no permanecen siempre las mismas sino que van cambiando y sustituyéndose en la conciencia al vaivén de las mismas cambiantes influencias que continúa recibiendo de su entorno social y cultural, que cada cual reelabora en forma activa o integra pasivamente. En base a esas ideas, opiniones y creencias que dan forma a su conciencia, cada persona actúa y se orienta en la vida, con mayor o menor consecuencia y coherencia dependiendo de la fuerza de la convicción y de la coherencia interna entre las ideas, opiniones y creencias asumidas.

En cada momento y circunstancia de la vida cada uno puede sentir que lo que piensa, opina y cree es suficiente para orientarse y efectuar las opciones correspondientes; a la mayor parte de las personas no les importa mucho que hoy piensen algo distinto a lo que pensaban ayer, y que mañana cambien otra vez su modo de concebir el mundo y la vida y a sí mismos y a la realidad. Como el ser humano tiene necesidad de creer en algo, de pensar de algún modo, en cada momento tiende a afirmar y creer que lo que piensa en ese momento es verdadero. Pero ¿y si está equivocado? ¿Qué le garantiza que lo que piensa ahora es verdadero y lo que pensó antes era falso? ¿Cómo puede estar cierto de que toda su vida y sus opciones, orientadas en cada situación por las ideas y creencias del momento, recibidas de distintas fuentes y modos, no estén basadas en una sucesión de errores o de ideas falsas e inconsistentes? ¿No le ocurre acaso constantemente que la realidad sobre la que actúa no reacciona a su acción como esperaba en base al conocimiento que tiene de ella? El estar formada su conciencia y sus ideas y creencias desde fuera y por otros ¿le asegura acaso estar bien orientado?

Muchas personas, cuando en momentos de incertidumbre o de angustia llegan a plantearse estas preguntas inquietantes, sienten desaliento respecto a la posibilidad de responderlas, entendiendo que conocer la verdad y el ser no ha de ser tarea fácil. Esto las lleva a desechar la pregunta sobre la verdad de lo que piensan, como si fuera solamente la expresión de un mal momento interior, de un desasosiego transitorio que es preciso superar; así, en vez de buscar respuestas expulsan las preguntas filosóficas de la conciencia, y siguen viviendo conforme a las ideas que reciben y asumen más o menos pasivamente.

Están también los que, sin haberse dado el trabajo filosófico de fun-

damentarlas rigurosamente, han estructurado su conciencia y sus vidas conforme a unas pocas ideas filosóficas recogidas aquí o allá que consideran fundamentales, respecto a las cuales experimentan seguridad absoluta, y que no están dispuestos a poner en duda ni a cambiar por otras. Tal vez temen que cuestionar su veracidad podría hundirlos en el vacío, o que sus vidas perderían el sentido y la orientación que creen haber alcanzado con ellas; y como les parece que esas ideas les son necesarias para vivir y que de ellas obtienen satisfacción (liberándolos de paso también de la que en su ausencia sería una ardua tarea intelectual), se aferran a ellas con una convicción psicológicamente reforzada. Como a lo largo del tiempo se han encontrado con personas que dudan de esas ideas o que directamente se las han cuestionado, han sabido acumular una cierta cantidad de argumentos, recogidos también éstos aquí y allá, con los que creen disponer de razones suficientes para pensar lo que piensan y creer lo que creen y rebatir a todo aquél que pretenda pensar algo distinto. El suyo llega a ser de este modo un pensamiento dogmático. Y mientras más fuerte sea la convicción porque más fuerte es el temor a perder la seguridad, más se juntan y hacen amistad con quienes piensan parecido y se distancian de quienes tengan otras creencias, opiniones y pensamiento. Así, además de ser dogmáticos se vuelven sectarios. Tales dogmatismo y sectarismo constituyen formas de esclavitud de la conciencia que se conforma a un pensamiento ajeno cuya fundamentación se desconoce o no se cuestiona.

Cabe advertir que puede ser esclava la conciencia que afirma algo como aquella que lo niega; son igualmente dogmáticos el que dice: "ésta es una verdad absoluta", y el que afirma: "no hay verdad alguna que sea segura y cierta", quien dice que hay Dios y quien dice que no lo hay, si una u otra idea han sido aceptadas acríticamente y afirmadas con tanta certeza volitiva como ausencia de fundamentación racional. Sin embargo, de ambas afirmaciones una es verdadera y la otra falsa: o hay acceso a la verdad o no lo hay, Dios existe o bien no existe. La conciencia filosófica busca una respuesta y pretende alcanzar la certeza. No hay dogmatismo en la búsqueda libre e independiente de la verdad, ni lo habrá en la verdad y certeza que lleguen a establecerse como resultado filosófico construido sobre fundamentos cognitivos rigurosos. Cualquiera sea el caso, se alcance o no la verdad y la certeza, de la filosofía no es posible prescindir. **La alternativa es, solamente, entre ser filosóficamente dependiente o ser filosóficamente autónomo.**

La necesidad de plantearse y buscar respuesta a la pregunta por el ser no es solamente individual, y ello se presenta en la sociedad actual

quizás con mayor fuerza que nunca antes en la historia. En efecto, muchos son los indicios de que vivimos el final de una civilización, de aquella civilización llamada moderna que se basó en una concepción filosófica que, habiendo fallado en la formulación de una ciencia metafísica del ser en cuanto ser, distinguió en la realidad dos partes separadas: la materia y la conciencia, y convirtió la primera en objeto exclusivo de las ciencias positivas y la segunda en objeto reservado a las ciencias fenomenológicas.

El hecho es que las primeras, que avanzan sin pausa en el conocimiento de **cómo son** y cómo funcionan la materia, la vida, la psiquis humana y la organización social, proporcionan a los hombres poderes gigantescos de transformación de la realidad, los cuales se emplean sin suficiente comprensión y control de los efectos y procesos que desencadenan, a menudo indeseados, peligrosos para el hombre y la naturaleza, y que suscitan consistentes temores respecto al futuro que anticipan. Nadie sabe adonde tales ciencias y las tecnologías que generan nos conducen al realizar todo aquello que **pueden**, ajenas y desentendidas de una filosofía profunda que pudiera señalarles lo que **deban** o no realizar.

Por su parte, las ciencias fenomenológicas sumergidas en la exploración de las complejidades de la conciencia humana, parecen estar a la deriva, multiplicando enfoques y concepciones que se niegan y contradicen mutuamente, que encantan y desencantan en rápida sucesión, y que parecen conducir a los individuos, a los grupos sociales y a las culturas al más completo relativismo moral. Nadie sabe dar respuestas convincentes y seguras sobre el sentido de la vida y de las cosas, perdiendo con ello la vida y las cosas sentido consistente y verdadero, el que tal vez podría encontrarse a partir de una filosofía que dilucidando lo que es el ser, nos ponga en contacto con el ser de la realidad, del hombre, de la conciencia, de la naturaleza y de la sociedad.

No con esto estamos afirmando que, por razones éticas y de conveniencia social, o de necesidad subjetiva, sea verdad que podamos acceder cognitivamente al ser y a la verdad. Mientras la metafísica no nos asegure, sobre bases firmes e inconmovibles, que la búsqueda del ser y de la verdad haya sido coronada por el éxito y que la tarea filosófica está cumplida, de manera tal que cualquier persona que siga el curso del pensamiento que ha conducido a tal resultado lo alcance por sí mismo, toda pretensión de afirmar como verdad metafísica lo que no lo sea, esconderá una intención, o tendrá un efecto inconsciente o no, de dominación de conciencias.

Si esta búsqueda sea algo que cada uno deba hacer absolutamente solo y por sí mismo de principio a fin, o se trate de un proceso que envuelve a toda la humanidad, o de una elaboración que efectuada por un filósofo pueda ser reelaborada por quien siga los pasos y caminos de sus razonamientos, o una suerte de ascenso en que los fundamentos puestos por unos sean peldaños o bases consistentes para que otros continúen una construcción coherente, es algo que la propia filosofía deberá aclarar. En efecto, la primera tarea filosófica es y ha sido siempre la de establecer su punto de partida, sus primeros principios, y las formas de continuar la búsqueda y avanzar a partir de ellos.

II. CÓMO SE BUSCARON Y PERDIERON EL SER Y LA VERDAD EN LA FILOSOFÍA MODERNA

El comienzo del fin de la metafísica

El hecho es que respecto a la pregunta fundamental sobre el ser, y respecto a las interrogantes que la acompañan y que surgen al tratar de responderla, carecemos de respuestas definitivas y ciertas. En otras palabras, no hemos alcanzado la verdad sobre el ser, o quizás la perdimos.

Las filosofías antigua y medieval creyeron tener esas respuestas y pensaron haber establecido el ser, y con éste el acceso a la verdad; o haber alcanzado la verdad y con ésta accedido al ser. Pero esas filosofías se disolvieron en los albores de la época moderna, y con ellas se deshizo no sólo la verdad sino la propia convicción de que podamos acceder a ella y conocer el ser en cuanto ser. ¿Cómo ocurrió esto? De la manera más simple: poniendo en duda las respuestas que la filosofía y las ciencias habían proporcionado hasta entonces, esto es, reinstalando la pregunta por el ser como pregunta aún no respondida, e iniciando en tal modo la búsqueda de una nueva respuesta que estableciera la certeza necesaria.

Quien efectuó esta tan simple operación intelectual fue **Descartes**, y lo hizo de un modo radical y eficaz: puso en duda la verdad de todo lo afirmado y conocido por el hombre en la historia y que llega a cada persona como sentido común, como cultura, como ciencia, como moral, como filosofía, etc.

La razón que aduce para ponerlo todo en duda es que en nada de lo supuestamente conocido se ha alcanzado acuerdo entre los hombres, ni siquiera entre los filósofos. Por cierto el argumento no es muy consistente, pues exigirle a la verdad el consenso universal o el de todos los filósofos no alude a las condiciones intrínsecas que deba cumplir la verdad para ser reconocida como tal, las que pueden ser cumplidas por unos pero no por otros. El hecho es que, planteada la "duda metódica" sobre todo conocimiento adquirido, Descartes se resuelve "a no buscar otra ciencia que la que podría encontrar en mí mismo". Pero al poner en duda la verdad de todo conocimiento y saber adquiridos, pone en duda la realidad misma, el ser. Es cierto que esto último lo hace sólo por un momento, y de hecho sale de la duda inmediatamente que la establece, proporcionando de corrido una respuesta que elimina la pregunta ("En el punto mismo, me di cuenta

de que mientras quería pensar de esta suerte que todo era falso, era preciso necesariamente que yo que lo pensaba fuese alguna cosa; y notando que esta verdad ***Pienso, luego existo***, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de quebrantarla, juzgaba que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba"). Pero el daño estaba hecho, porque no resultaría tan fácil restablecer el ser desde el pensar ni la verdad desde el yo.

En efecto, la continuación del razonamiento lleva a Descartes a moverse en un terreno resbaladizo, en el que hace uso de conceptos que recoge del pasado y que él mismo acababa de poner en duda: "Después, examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía imaginarme sin cuerpo y sin mundo ni lugar en que estuviese, pero que no podía sin embargo imaginar que yo no existía (...), conocí de aquí que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza es pensar, y que, para existir, no tiene necesidad de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material, de suerte que este yo, es decir, el alma por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, e incluso que es más fácil de conocer que él y que, aunque no existiese, el alma no dejaría de ser como es". Es demasiado, en efecto, extraer del **cogito ergo sum**, por más atentamente que se lo examine, conceptos tan complejos como los de yo, sustancia, esencia o naturaleza, cuerpo y alma, conocer y existir, y afirmaciones tan audaces como que soy una sustancia cuya esencia es pensar, que soy lo que soy por el alma, la cual es enteramente distinta del cuerpo, y que no dependo para existir de ninguna cosa material, etc.

No obstante las débiles bases de su pensamiento, desde que Descartes sometiera a duda metódica toda la metafísica anterior y refundase la filosofía sobre el sujeto como única vía de acceso a la realidad, el pensamiento filosófico –y tras él la humanidad entera– se ha deslizado inexorablemente hacia el subjetivismo y el relativismo cognoscitivo. Si la única realidad que sostiene al conocimiento es la del sujeto cognoscente, cada sujeto está en condiciones de fundar su propia verdad, que no tiene validez más allá de la conciencia que la piensa y sostiene. Y si cada sujeto tiene igual capacidad de fundar **su** verdad sobre su exclusiva vivencia interior, incluso la verdad para el mismo que la sostiene se disuelve: aunque conozca algo como verdadero, no tiene razones para estar cierto de su propio conocimiento, porque debe reconocer que las verdades de los otros, distintas y a menudo contrapuestas a las suyas, tienen el mismo soporte que éstas, que debe asumir entonces en toda su debilidad.

Es así que hablar hoy de **la verdad**, o incluso de una afirmación cualquiera como indudablemente verdadera, suscita inmediatamente el rechazo que antes se reservaba para aquél comportamiento intelectual insano que se acostumbra calificar de dogmático y que consiste en afirmar verdades sin estar dispuestos a someterlas a la crítica racional. La tan habitual afirmación "tu verdad vale tanto como la mía" lleva implícita la convicción de que la verdad no existe, y que todas las afirmaciones y negaciones que puedan hacer los sujetos no son susceptibles de certeza teorética. De este modo los hombres se han vuelto incapaces de ir más allá de formular opiniones más o menos plausibles pero inevitablemente inciertas. La humanidad se encuentra, así, en un estado de radical desconfianza respecto a la capacidad del intelecto y de la razón para alcanzar verdades consistentes y seguras, carente de una vía de acceso al conocimiento del ser y de la realidad como es en sí misma, y desprovista en consecuencia de una guía racional de la vida y de la acción.

La primera "víctima" de esta desconfianza general no es otra que la filosofía misma, que perdió hace ya tiempo su antiguo prestigio. Es cierto que, como toda filosofía en su tiempo, la filosofía moderna ha tenido un impacto enorme en la cultura socialmente difundida, en este caso generando ese relativismo y subjetivismo difuso en que nos encontramos. Pero a consecuencia de éste, ya no se espera de los filósofos que provean respuestas valederas a los problemas fundamentales del hombre. Por lo demás, la filosofía no está en condiciones de recuperar su credibilidad, porque habiendo dejado de creer en sí misma trasmite hacia fuera su propia inseguridad y desconfianza.

Insistencia de la filosofía en constituirse como ciencia rigurosa

Sin embargo la filosofía siempre ha sido, y es por definición, búsqueda de la verdad, intento permanentemente renovado de la razón por fundamentar un conocimiento racional cierto, universal y seguro sobre el ser. Así lo entendieron los antiguos filósofos y así lo vuelven a afirmar constantemente hasta hoy todos los que se proponen refundarla sobre nuevas bases más consistentes que las anteriores.

Lo dice Kant al prologar su **Crítica de la Razón Pura**: "Este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica el camino seguro de la ciencia. (...) La crítica no se opone al procedimiento dogmático de la razón en el conocimiento puro de ésta en cuanto ciencia (pues la ciencia debe ser siempre dogmática, es decir, ***debe demos-***

trar con rigor a partir de principios a priori seguros), sino al **dogmatismo** (...). La crítica es la necesaria preparación previa para promover una metafísica rigurosa que, como ciencia, tiene que desarrollarse necesariamente de forma dogmática".

Lo reafirma Hegel en el Prólogo de la **Fenomenología del Espíritu**: "La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de ciencia, a la meta en que pueda dejar de llamarse **amor** por el **saber** para llegar a ser ***saber real***: *he aquí lo que yo me propongo. La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de esto sólo puede ser la exposición de la filosofía misma*".

Así también Husserl en **La Filosofía como Ciencia Rigurosa** parte afirmando: "Desde su primer comienzo la filosofía ha pretendido llegar a ser ciencia rigurosa, aún más, ser tal ciencia capaz de satisfacer a las más altas exigencias teoréticas y de hacer posible, desde un punto de vista ético-religioso, una vida guiada por normas racionales puras. Es ésta una pretensión que se ha hecho valer con mayor o menor energía, pero que no ha sido jamás abandonada". Y aunque a continuación afirma que "no hay época del desarrollo de la filosofía en que haya podido satisfacer tal exigencia de rigurosidad científica", su propio esfuerzo intelectual apunta a lograrlo, "considerando que los supremos intereses de la cultura humana exigen que se edifique una filosofía rigurosamente científica".

Mientras ello no ocurra el hombre se encuentra disminuido ante sí mismo, inseguro en su razón, obligado a vivir en la incerteza. Pero el ser humano, aunque pueda acostumbrarse a vivir en la incertidumbre, parece **necesitar la verdad**, no solamente como una aspiración psicológica sino para llegar a ser lo que está llamado a ser, o dicho de otro modo, para ser lo que él mismo quiere ser. Si mantiene la pregunta como pregunta que lo inquieta, debe buscar la respuesta que establezca la quietud en su conciencia. En efecto, para dejar de buscar la verdad sobre el ser habría que eliminar la pregunta que interroga por él; pero ya vimos que la pregunta es inevitable, porque queremos y necesitamos saber qué es la realidad y por qué existimos. Por eso, y sólo por eso, la filosofía es necesaria. Pero sólo si mantiene activamente la búsqueda de una respuesta verdadera merece ser respetada, esto es, reconocida como auténtica filosofía.

Es así que los intentos de los filósofos desde Descartes hasta el pre-

sente han sido gigantescos y notables en su afán de fundar un saber que merezca ser apreciado por su rigurosa cientificidad, en el sentido de permitir al hombre acceder a la verdad de las cosas. El mismo Descartes estaba lejos de proponerse generar la desconfianza generalizada en el conocimiento. La duda metódica se refería solamente al pasado filosófico, del que necesitaba desprenderse para refundar la verdad sobre nuevas bases. Como vimos, creyó que con el "***cogito ergo sum***" instalaba en el pensamiento una certeza inconmovible, la de la propia existencia del sujeto pensante, con lo cual la posibilidad de acceder al conocimiento metafísico verdadero quedaba restaurada. Bastaba continuar aplicando a dicha verdad primera las **reglas de un método** racional, o sea universalmente aceptado por la razón, para desprender de ella y encontrar sucesivamente muchas otras verdades **claras y distintas** sobre sí mismo, sobre la realidad del mundo exterior e incluso sobre Dios.

La duda cartesiana se había aplicado no solamente a la metafísica sino también a la lógica anterior. Poco antes, Bacon había sometido a la más radical de las críticas la lógica aristotélica basada en el silogismo, la cual "sirve más para fijar y consolidar errores, fundados en nociones vulgares, que para inquirir la verdad". El **Novum Organun** baconiano, o sea el método inductivo con que sustituye a la lógica deductiva, no sirve sin embargo para la metafísica, pues con él se propone solamente alcanzar el conocimiento y dominio de los fenómenos de la naturaleza empírica. Descartes, que pretende fundar la filosofía como ciencia metafísica del ser, está obligado no solamente a restablecer una verdad primera como punto de partida, sino también a precisar las reglas metodológicas mediante las cuales dicho punto de partida pueda dar origen a una ciencia que progresa en el tiempo. Tal es el propósito del **Discurso del Método** y de las **Reglas para la Dirección del Espíritu.**

Después de Descartes hubo dos intentos próximos de restaurar la posibilidad del acceso al conocimiento filosófico verdadero. Fueron pensadores que comprendieron la radicalidad del problema planteado por aquél y la insuficiencia de su respuesta, y que por tanto buscaron evitar su punto de partida crítico.

Spinoza, por un lado, insiste en la posibilidad de acceder a la verdad, rehuyendo de la duda metódica con el simple expediente de sostener que la **idea verdadera** tiene su certeza en sí misma, y que el intelecto puede establecer naturalmente conexiones entre ideas verdaderas llevándolo a nuevas verdades, mediante la intuición y la deducción, "que no pueden

contradecirse". Para él, el método es solamente un saber **posterior**, una reflexión que versa sobre el modo en que el pensamiento procede y avanza de unas verdades a otras.

Leibniz, por su parte, observando que la duda metódica obstruye el pensamiento filosófico porque "una vez admitida, ni la existencia de Dios puede levantarla", sostiene que "admitimos los postulados y axiomas, tanto porque satisfacen inmediatamente al espíritu, como porque están probados por experiencia; sin embargo, interesa para la perfección de la ciencia que sean demostrados". Tal demostración procedería **a priori**, por deducciones lógicas en base a dos axiomas que no pueden ser negados, el de **identidad** (A es A) y el de **razón suficiente** (hay una razón por la que cualquier cosa es como es y no de otro modo); o bien **a posteriori**, por la experiencia.

Pero el **cogito** cartesiano no es más que una experiencia interior, desde la cual se hace posible solamente restaurar un saber, un pensamiento, un conocimiento que permanece todo entero dentro del sujeto, incapaz de trascender con certeza hacia cualquier realidad que no sea la de la propia subjetividad. De igual modo, **las ideas verdaderas** de Spinoza **que tienen su certeza en sí mismas**, y también los postulados y axiomas de Leibniz **que satisfacen inmediatamente al espíritu** en cuanto serían **innatos** y afirmados **a priori** por la conciencia o espíritu en razón de que le generan asentimiento y evidencia interiores, dan por supuesto lo que debe demostrarse.

Locke excluirá pronto este "innatismo" que identifica como **doctrina del prejuicio** pues conduce a postular la infalibilidad del conocimiento natural, capaz de "afirmar una certeza irreductible sin más fundamento que la afirmación de un individuo".

La crítica de la razón y la dialéctica del espíritu

La crítica a las pretensiones de acceder a la verdad de las cosas sea deductiva como inductivamente, se torna rigurosa con Kant, que en su **Crítica de la Razón Pura** concluye que no es posible conocer la realidad como es en sí, pudiendo solamente accederse a saber cómo es **para sí**, o sea tal como se nos presenta y aparece en la conciencia. Todo saber permanece encerrado en el sujeto, pues el sujeto cognoscente, siendo la sede única del conocimiento, marca y determina todo conocimiento con su propia subjetividad. El ser, la verdadera realidad de los entes, permanece vedado, inacce-

sible al conocimiento humano. Lo que hace el sujeto es ordenar y unificar el cúmulo caótico de sus percepciones y experiencias que le llegan a través de los sentidos y la sensibilidad, mediante "**formas puras de la intuición**" (como las de tiempo y espacio) y "**categorías del entendimiento**" (las de causa y efecto, cantidad y cualidad, etc.). Formas y categorías ***a priori* de la razón pura**, o sea que no provienen de la experiencia de la realidad externa sino que son exclusivamente propias del sujeto, establecidas por la razón misma y en tal sentido subjetivas.

Sin embargo y de un modo similar a Descartes, Kant se esfuerza en dejar abierta una vía de acceso a la ciencia metafísica, y lo hace afirmando que las mencionadas categorías **a priori** de la razón tendrían el doble carácter de ser necesarias y universales, de modo que una vez establecidas por la razón no cabe sino reconocerles valor cognitivo: no solamente la coherencia lógica entre ellas sino también la capacidad de expresar y exponer contenidos cognitivos racionales puros (no dependientes de la experiencia empírica). De este modo pretende escapar del relativismo y el subjetivismo filosófico, afirmando la posibilidad de una futura metafísica universal que fluiría de la naturaleza misma de la razón. Esta debiera construirse **a priori** a partir de categorías universales y necesarias.

Sin embargo, para sostener tal posibilidad concibe que existe un escollo a resolver, cual es que la ciencia metafísica habrá de expresarse en **juicios** que afirmen los conocimientos verdaderos. Tales juicios no pueden contener elemento alguno de origen empírico, pues tal origen dañaría su pureza racional y les impondría la distorsión subjetiva consiguiente a tal origen. Dicho de otro modo, los juicios de la ciencia metafísica no pueden ser **a posteriori** (derivados o inducidos desde la experiencia de los sentidos), debiendo ser enteramente concebidos **a priori**, igual que las categorías. Indagando entonces la forma o estructura de los juicios racionales, concibe que ellos no pueden ser sino de dos tipos: los que en el predicado se limitan a exponer contenidos cognitivos ya presentes en el concepto del sujeto, de modo que el juicio no añade conocimiento alguno sobre el ya dado en el concepto (a estos los llama juicios **analíticos**); y los juicios (que denomina **sintéticos**), en que lo que está en el predicado agrega conocimientos afirmando contenidos que no estaban ya dados en el concepto primero. Obviamente, una ciencia merecerá el nombre de tal solamente si en su construcción proporciona conocimientos nuevos, no contenidos en el concepto del que parte. Así la metafísica será posible solamente si pudiesen construirse juicios **sintéticos a priori** que no tengan proveniencia ni contacto alguno con la realidad empírica. La razón pura debe agregar con-

tenidos nuevos, por medios puramente racionales, sin inferencia ni referencia a ningún contenido cognitivo empírico (tal como, según el mismo Kant, lo harían la geometría y las matemáticas).

La posibilidad de estos **juicios sintéticos a priori de la razón pura** será justamente discutida por los filósofos posteriores a Kant y especialmente por la corriente denominada "filosofía analítica". Más adelante nos referiremos a la verdadera demolición que estos filósofos efectúan de la pretensión kantiana de acceder a una ciencia metafísica que trascienda todo contenido empírico por esta vía. Pero antes de ella y sin necesidad de ir tan lejos, nos percatamos que un conocimiento racional **a priori**, estructurado por conceptos o categorías racionales puras –no derivadas ni inferidas de ninguna experiencia cognitiva de la realidad e incluso universales en el sentido de propias de todos los sujetos–, no garantiza el acceso a verdades objetivas (en el sentido de que expongan conocimientos indudables y ciertos, independientes del cognoscente) sobre la realidad. En efecto, si las formas de la intuición sensible (espacio y tiempo) y las categorías de la razón (cantidad y cualidad, causa y efecto, etc.), son puestas por el entendimiento y la razón pura, o sea provienen del sujeto, y no han sido inferidas ni derivadas de la realidad, puede dudarse de que en ésta (la realidad) los fenómenos se conecten en secuencias espacio-temporales y que se articulen en nexos de causalidad, etc., por más racional que sea ordenarlas en tal modo. Lo que suponemos realidad conocida no sería sino **nuestra** representación racional de ella, que **en sí** permanece desconocida.

De este modo y ante cualquier búsqueda por el lado de la razón pura, retorna y queda siempre en pie la premisa kantiana según la cual todo conocimiento se cumple necesariamente al interior del sujeto y queda en consecuencia marcado con tal configuración subjetiva. Esta premisa del razonamiento kantiano se mostrará resistente frente a una serie de intentos ulteriores que pretendieron sostener la posibilidad de verdades objetivas, necesarias y universales no dependientes del sujeto que las construye. Desde tal premisa los sucesivos intentos de escapar de la conclusión subjetivista serán vanos, pues ella conduce finalmente a una sola afirmación irrefutable que está contenida ya en el punto de partida: no es posible acceder a la realidad tal como es en sí misma independiente de nuestro conocimiento de ella, el **ser en sí** es inaccesible al conocimiento, la mente humana no es capaz de sostener verdades absolutas. Aunque Kant sostenga que las verdades de la filosofía trascendental son irrefutables (y condición de la posibilidad de todo otro conocimiento), no parece consecuente que reivindique o exija para su filosofía el asentimiento de nadie: con sus propias razones

cualquiera puede decirle, en efecto, que todo lo que afirma, todo el sistema filosófico que construye, no es sino la realidad tal como aparece **para él** y tal como intenta reconstruirla con su propia razón incapaz de acceder a la realidad **en sí**.

Pero **Hegel** no se conforma ni acepta esta radical imposibilidad, y buscará refundar la posibilidad de la filosofía como ciencia del ser. Para hacerlo, vuelve al punto de partida cartesiano, el sujeto, que en el **cogito** lograría algo más que acceder a una primera verdad indubitable, pues al derivar del cogito el **sum** habría reinstalado el pensamiento en el mundo del **ser**. La conciencia que se piensa a sí misma se establecería sólidamente en el plano metafísico, del **ser en sí**, porque el sujeto se percibe a sí mismo como **sustancia**; tal autoconciencia interior no estaría sesgada por ningún sentido o percepción exterior que, Hegel le reconoce a Kant, opera inevitablemente como instrumento cognoscitivo que distorsiona y marca con sus propias formas la realidad que percibe. Pero como la realidad del propio ser no le llega al sujeto por los sentidos ni desde afuera, no experimentaría distorsión en aquello principal que es el hecho de que existe y de que es sustancial.

Sin embargo, Hegel sabe que la cosa no es tan simple. El sujeto autoconsciente, entendido como la conciencia individual, está consciente de su propia precariedad ontológica, o sea, de que él no es el ser sino a lo más una parte del mismo, una de sus expresiones, un **momento** del ser. Su propio conocimiento se manifiesta en un devenir, y no se encuentra asentado en el ser. De ahí que, si bien el acceso al **objeto** de la metafísica (el ser) estaría restablecido (como conciencia o sujeto sustancial), la elaboración de ella como conocimiento teorético puro y absoluto está lejos de ser algo que pueda cumplir el sujeto mismo. La precariedad de éste en cuanto conciencia autoconsciente, no garantiza que su conocimiento del ser sea verdadero. El sujeto del conocimiento verdadero no puede ser un sujeto precario e incierto, una conciencia limitada e histórica y psicológicamente condicionada. El sujeto del conocimiento metafísico no puede ser otro, sostiene Hegel, que un sujeto absoluto que se conciba a sí mismo con un conocimiento absoluto, no limitado ni sujeto a ninguna distorsión. El sujeto del conocimiento no puede ser otro que el Espíritu absoluto, que se identifica con el ser que es necesariamente **sujeto**, autoconciencia del todo.

Todo el sistema filosófico hegeliano será concebido, así, como el proceso por el cual el sujeto autoconsciente que es la conciencia del hombre, accede por grados sucesivos, a través de una dialéctica que es histórica

y filosófica a la vez, a reconstruir o recorrer el largo camino que conduce la conciencia del hombre, a través del devenir histórico y autoconsciente de la conciencia humana que se manifiesta como "fenomenología del espíritu", buscando alcanzar al final del proceso la Ciencia del ser, esto es, ponerse **en** el Espíritu Absoluto que se concibe a sí mismo. "La Verdad, dice Hegel, se encuentra solamente al final, es el todo, incluyendo el camino y el resultado".

El **método** cartesiano se manifiesta por cierto también insuficiente para el propósito hegeliano, por lo que Hegel se propone restaurar también la **ciencia de la lógica** al interior de la ciencia filosófica, como la formulación racional de aquél camino dialéctico que mediante secuencias de afirmación, negación y síntesis conduce a la conciencia individual, y tras ella a la conciencia de la humanidad, hacia el saber absoluto.

Gigantesco y magnífico esfuerzo filosófico el de Hegel, que al propio Hegel satisface en la medida que concibe su filosofía en el punto más avanzado o en la cúspide del camino del espíritu autoconsciente, pero que no resuelve el problema porque, en definitiva, para todo otro sujeto pensante Hegel no es sino un sujeto entre muchos otros, y su filosofía la elaboración de una conciencia limitada atravesada inevitablemente por la precariedad, de modo que por más elevado que sea, el sistema filosófico que construye sería incapaz de trascender la propia subjetividad de su autor. Si el saber absoluto se elabora históricamente no se entiende cómo el conocimiento pueda superar la historicidad, y si la verdad se constituye solamente al final del proceso de la conciencia deberá reconocerse que en cualquier momento es provisoria y susceptible de ulterior desarrollo, negación y cambio. La dialéctica de la afirmación y la negación lleva a síntesis, pero cada síntesis es un momento dialéctico que deberá ser negado para conducir a una nueva síntesis, y así indefinidamente.

Las dos grandes tareas planteadas por Descartes a cualquier filosofía que tenga pretensiones de ser verdadera –identificar una verdad primera, punto de partida en la que se establezca el acceso al ser metafísico, y encontrar una lógica o método científico que permita elaborar a partir de dicha verdad una ciencia completa– permanecen pendientes.

El método inductivo y el positivismo

A este punto parece haber ocurrido en la filosofía que la crítica kantiana de la posibilidad del conocimiento **del ser en sí** pareció tan con-

tundente y –no obstante sus intenciones– tan demoledora de la pretensión metafísica (ni siquiera el sublime intento hegeliano se demostró capaz de superarla), que termina aceptándose como definitiva la imposibilidad de la metafísica como ciencia filosófica del ser. Pero la filosofía no quiere renunciar con ello a la intención de constituirse como ciencia. Deberá encontrar, sin embargo, un nuevo modo de serlo. Junto con abandonar "el ser en cuanto ser" como objeto del conocimiendo, la búsqueda de la "verdad primera" queda en suspenso, y el trabajo filosófico se vuelca a la cuestión del método, de la lógica, de la dialéctica, del **organum**.

Recordemos que Bacon y Descartes abrieron este asunto decisivo con distinto propósito y a distinto nivel. Agotada en Hegel la dirección de búsqueda inaugurada por Descartes, se hace presente a los filósofos y a la conciencia humana en general, con singular y renovada fuerza, la dirección en que la había planteado Bacon, que no lleva hacia un conocimiento específicamente filosófico (ontológico) pero que orienta el espíritu humano por un camino que se le aparece como más eficaz, prestigioso y prometedor, cual es el de las ciencias positivas.

El núcleo de la crítica baconiana a la lógica racional tradicional apuntaba a descartar el tipo de conocimiento abstracto y deductivo que es propio de la filosofía. Ante todo, recordando lo que ya bien sabía Aristóteles, Bacon señala que "*el silogismo no es aplicable a los principios de las ciencias*", porque los primeros principios o axiomas que sirven de base al silogismo no pueden ser demostrados silogísticamente. En efecto, la verdad «primera» no puede ser conclusión de un silogismo, que necesariamente supone alguna premisa verdadera anterior; y si la primera premisa de una serie de silogismos es infundable lógicamente, todo el edificio de conclusiones obtenidas deductivamente a partir de aquella estará afectado por la inconsistencia del fundamento. Siendo así, deberá reconocerse que la lógica racional no es capaz de fundar por sí misma una ciencia filosófica verdadera.

Pero **Bacon** va más allá, argumentando que el problema de la lógica silogística es radical, porque ella es insegura también cuando se aplica a los "axiomas intermedios", o sea, en el desarrollo dialéctico del conocimiento especulativo. En efecto, "El silogismo consta de proposiciones, las proposiciones de palabras y éstas son símbolos de nociones. De modo que si las nociones mismas (que son la base de la realidad) son confusas y responden a una abstracción precipitada de los hechos, no puede haber solidez alguna en lo que se construye sobre ellas. Por tanto, la única espe-

ranza está en la verdadera ***inducción***". Cualquier proposición –premisa o consecuencia– está compuesta de conceptos, que se forman por abstracción a partir de los hechos; pero si la verdad y certeza de los conceptos no puede ser garantizada por la razón, todo pensamiento deductivo basado en proposiciones y en conceptos que se articulan lógicamente unos tras otros carece de valor científico. Toda la confianza que pueda depositar la razón en la lógica racional como fuente de conocimiento carecería de fundamento.

En realidad Bacon se excede en la crítica, porque los conceptos formados por una abstracción bien hecha pueden ser unívocos, claros y distintos, y los silogismos fundados en ellos conducir a conclusiones precisas. Pero el fondo de la crítica baconiana se mantiene, en cuanto los conceptos y afirmaciones que ofician como premisas del razonamiento no pueden ser establecidos como **verdaderos** por la pura lógica deductiva. Sea que se formen por abstracción o por inducción, es preciso comenzar de algo que la razón pura no puede demostrar. Bacon entenderá que ese algo del cual partir deberá necesariamente llegar a la conciencia desde fuera de la razón, y ello no es otra cosa que **la experiencia**. La crítica a una ciencia del ser que pretenda sostenerse exclusivamente en la razón deductiva es, en verdad, definitiva.

Encontramos, pues, a la filosofía sometida a un ataque despiadado y vencedor que le ha cuestionado sus dos antiguas fortalezas: los "primeros principios", tal que se queda sin un punto de partida seguro, y la lógica, que la deja sin el método racional con el que había creído proceder con seguridad. La grandeza de Descartes está en haber intentado restaurar la posibilidad del conocimiento filosófico en ambos aspectos: proponiendo una verdad primera indubitable, y al mismo tiempo unas reglas del método que conduciendo a la formulación de ideas claras y distintas garanticen mantenerse en la verdad. Desgraciadamente, la filosofía crítica posterior puso de manifiesto que Descartes falló en ambos intentos.

El hecho es que Bacon, abandonando cualquier pretensión de construir una filosofía especulativa o racional, establece las bases para un nuevo método de construcción de conocimientos: la inducción a partir de los datos que provee la experiencia de las cosas naturales. La mente humana se limitará a inducir el conocimiento científico desde la experiencia empírica. Una larga serie de filósofos darán continuidad a esta dirección del pensamiento, fundamentando el **empirismo** desde Hobbes ("La sensación es el principio del conocimiento de los principios mismos y toda la ciencia se deriva de ella") hasta Hume ("las ideas son copias mentales de las impre-

siones sensibles, más débiles que éstas, y su validez deriva exclusivamente de la fuerza de las impresiones que reproducen"), y el **positivismo científico** que encontrará en Comte su más cabal y radical formulación.

Comte postula consecuentemente abandonar toda forma de conocimiento absoluto no solamente del ser, sino también de las causas primeras y finales de los fenómenos, así como toda pretensión de acceder a la verdad de las cosas por abstracción racional. Estas no son más que ilusiones del espíritu humano, formas infantiles de la razón. La única forma posible de acceder al conocimiento verdadero es la de una **filosofía positiva** que se contenta con descubrir las **leyes** que regulan los fenómenos naturales, psicológicos y sociales. "El carácter fundamental de la filosofía positiva consiste en considerar todos los fenómenos como sujetos a leyes naturales invariables, cuyo preciso descubrimiento y reducción al menor número posible constituyen el fin último de nuestros esfuerzos, desde el momento que es totalmente imposible y, según nosotros, carente de sentido, la búsqueda de las así llamadas ***causas***, sea primeras que últimas" (**Curso de Filosofía Positiva**). Aunque la llame todavía filosofía, lo que hace Comte es, en realidad, dejar en el pasado y olvidarse de toda filosofía como tal.

El historicismo y la filosofía como concepción del mundo

De hecho, las filosofías posteriores que pretendieron todavía ser tales abandonaron la pretensión de alcanzar un conocimiento teorético verdadero. Más aún, se volcaron a destruir "el conocimiento que busca satisfacerse en sí mismo", postulando para el pensamiento una tarea **histórica**, liberadora del hombre mediante la eliminación de las supuestas verdades metafísicas y éticas que consideran como "prejuicios" que lo limitan. En términos propositivos, estas filosofías se constituyen en un nivel completamente diferente al de la filosofías tradicionales, limitándose a ser **concepciones del mundo** o filosofías de la naturaleza, de la historia, de la moral, de la ciencia, sin pretensiones de validez universal. Estas concepciones filosóficas se piensan a sí mismas como **expresiones de una época histórica**, enmarcadas dentro de culturas determinadas. Cada época cultural tendría implícita una filosofía constituyente, siendo tarea de los filósofos expresarla coherentemente. Por su propio carácter, estas filosofías –que más que tales merecen ser definidas como **ideologías**– no presentan mayor interés para nuestro propósito, sino en la medida que confirman la fuerza demoledora que tuvo la crítica de la razón teorética y de su pretensión de alcanzar el carácter de ciencia.

Las ciencias positivas

Más importante es, pues, apreciar si la dirección en que el empirismo y el positivismo orientaron la búsqueda de conocimientos pueda, al menos en su nivel, fundar la posibilidad de acceder a verdades seguras que proporcionen certeza. Porque en el vacío dejado por la filosofía, o más exactamente, en la ausencia de verdades y certezas en que quedó la humanidad, se instalaron las ciencias positivas con todo su poder de convencimiento y con toda su fuerza transformadora de la realidad y de la propia conciencia y pensamiento humano. Durante estos siglos de incertezas filosóficas las ciencias supieron proporcionar aquella seguridad en las capacidades cognoscitivas del hombre que éste necesita para vivir, para orientar sus decisiones y actuación, e incluso para darle sentido a su existencia. Pero es preciso discernir si tal seguridad tiene o no fundamentos sólidos.

Es interesante observar que el mismo Descartes que sembró la duda respecto al conocimiento metafísico, dejó abierta la posibilidad de un conocimiento científico de la realidad material susceptible de entenderse como **objetivo** y **exacto**. Al establecer la distinción entre la **res cogitans** y la **res extensa**, entre el sujeto pensante y la realidad externa cuantificable, junto con reservar el primero como fundamento de la metafísica indicó la existencia de un campo independiente que sería el objeto de las ciencias positivas. Éstas, procediendo matemáticamente a la cuantificación de la **res extensa**, de la naturaleza corpórea, construirían aquellas disciplinas cuyo prestigio se asentaría sólidamente en la cultura moderna y contemporánea: la física, la química, la biología, la psicología, la sociología. Estas disciplinas al comienzo quisieron mantener el nombre de filosofías, presentándose como filosofía de la naturaleza, filosofía de la vida, filosofía del espíritu, filosofía social o filosofía política; pero pronto comprendieron ser estructuras del conocimiento radicalmente distintas de aquella.

Aunque sea evidente que estos saberes son de una naturaleza inferior al que pretende la filosofía, pues solamente proporcionan conocimientos verificables sobre la realidad de los fenómenos naturales, psicológicos y sociales, y respecto a ellos sobre sus **cómo son** más que sobre sus **por qué** y **para qué**, sobre sus **relaciones** fenoménicas y no sobre sus **qué** esenciales, al menos han sostenido la confianza en la capacidad cognoscitiva del hombre. Durante mucho tiempo decir **científico** (entendiéndose con dicho término los descubrimientos de los físicos, los biólogos, los psicólogos, etc.) ha sido sinónimo de decir **verdadero**.

Esta confianza recuperada en el conocimiento, esta ocupación del espacio de las verdades y certezas por parte de ciencias experimentales que se autocalifican de "exactas" y "objetivas", no ha sido sin embargo pacífica y suficientemente fundada. La han debilitado ante todo las propias filosofías, que abocadas al problema epistemológico que plantean las ciencias positivas en su nuevo terreno, ponen en evidencia la insuficiencia de los métodos empíricos, experimentales y matemáticos que utilizan, con los que se elabora un conocimiento solamente exterior de las cosas. En lo fundamental, han puesto en evidencia que las ciencias se construyen en un terreno subordinado a una filosofía particular, el positivismo y el empirismo, que está lejos de superar la crítica filosófica. La han cuestionado también las religiones, que superando su primer desconcierto y consiguiente rechazo cada vez que creyeron percibir oposición entre los conocimientos científicos y los dogmas revelados, pasaron a reconocerle un espacio autónomo pero limitado al terreno de lo fenoménico y cuantificable, o sea de la naturaleza, la sociedad y la psiquis humana en sus manifestaciones empíricas, llevándolas a aceptar su incapacidad de acceder a las verdades esenciales. Las han, en fin, arrinconado al poner de manifiesto que los conocimientos científicos mal aplicados y no subordinados a la ética pueden volverse contra el hombre y generar dinámicas contrarias a la naturaleza.

Puede decirse que en el combate cultural inicialmente ganado por las ciencias sobre la filosofía y las religiones (incluida la ética), los resultados se han ido revirtiendo en favor de éstas últimas; pero no en razón de que a éstas se les reconozca capacidad de fundar consistentemente el acceso a la verdad, sino más bien por el debilitamiento que experimentan las ciencias positivas cuando se extiende y aplica también a ellas la crítica racional. El verdadero vencedor no es otro que el escepticismo, el agnosticismo y el utilitarismo o pragmatismo, que cada uno a su manera niegan la posibilidad del conocimiento teorético verdadero.

En todo caso, el definitivo "golpe de gracia" a las ciencias como vía de acceso a certezas de algún nivel aunque sea limitado e inferior, lo han dado las propias ciencias positivas, que con cada nuevo avance que efectúan en el desentrañamiento de los secretos de la materia deben reconocer que los conocimientos seguros y exactos que ellas creían haber alcanzado precedentemente no eran tales, y que los nuevos que proponen no tienen mejores razones que los anteriores para generar seguridad. Todo conocimiento científico, dicen hoy los propios cultores de la ciencia, es provisorio, falsificable, parcial, válido exclusivamente en un marco de referencia delimitado por la propia ciencia que lo construye. Si hasta hace poco se soste-

nía que la velocidad de la luz es el límite, la afirmación está ahora siendo sometida a nuevo examen.

Pero no se trata solamente de que las ciencias van superándose a sí mismas, lo que podría entenderse como un camino inequívoco e inexorable de expansión del conocimiento verdadero, y que lejos de debilitarlas las reafirmaría en su promesa de que algún día desentrañarán los secretos últimos de la realidad. El problema es más hondo, porque las propias ciencias han llegado a formular **la relatividad** de sus conceptos y mediciones, y a reconocer que sus elaboraciones teóricas, sin dejar de ser científicas, no pasan de ser **hipótesis provisorias**, que por lo demás a menudo se oponen entre sí. Alcanzar la unidad de sus múltiples conocimientos permanece como un ideal que se sabe incumplible al interior del propio **paradigma** científico, y que en definitiva nos lleva de vuelta a la filosofía.

Más allá de esto, el desconcierto, la inseguridad radical respecto al propio conocimiento, se verifica cuando la ciencia, incluso en sus mismos laboratorios experimentales, descubre que el conocimiento que creía objetivo se encuentra **atravesado por la subjetividad del científico** que lo elabora, y está inevitablemente condicionado por las hipótesis teóricas que propone y por los métodos que utiliza. Sorprendida por el descubrimiento de que la subjetividad se hace presente en la propia empiricidad –lo que por cierto no es novedad para la filosofía–, la ciencia pierde la ingenua convicción positivista con que parte, y con ella pierde también definitivamente su condición de "último reducto" donde se había refugiado la pretensión humana de acceder al conocimiento objetivo, cierto y verdadero sobre la realidad.

En todo caso, las ciencias jamás han prometido respuestas a los problemas que los filósofos se han planteado, y hoy aceptan de buen grado que no están en condiciones de decir qué sea en definitiva la verdad. La orgullosa ciencia de hace un par de siglos ha dejado paso a un saber que sabe que avanza pero que espera con humildad que desde fuera de sus exclusivos ámbitos le enseñen lo que ella misma es y el valor y nivel de sus logros. La ciencia le pone tareas a la filosofía. (Pero como la filosofía contemporánea no proporciona las respuestas que las ciencias requieren, cada vez son más los cultores de la física teórica, la biología molecular, la neurobiología, las ciencias cognitivas, y también de las ciencias humanas y sociales, que buscando superar los límites de su propio nivel cognoscitivo se plantean por sí mismos problemas filosóficos. Desgraciadamente, carentes de la formación filosófica necesaria –que les permita, por ejemplo, comprender ca-

balmente lo que quieren significar conceptos como autoconciencia, sujeto, esencia, espíritu, ente, verdad, etc.–, e insuficientemente provistos del refinado arsenal crítico que la filosofía ha construido, basados en definitiva en su experiencia científica pero no en la **experiencia del ser** que sola ella pone la reflexión en el terreno propio de la filosofía, casi siempre estos científicos que filosofan elaboran concepciones ingenuas, o recaen inevitablemente en el relativismo y el subjetivismo).

El existencialismo y la fenomenología

Volvamos, pues, a la filosofía, que habíamos dejado encerrada en el sujeto e incapaz de salir por sí misma hacia cualquier campo de verdades y certezas. El avance consecuente de la filosofía auténtica (auténtica en el sentido de que no renuncia a ser filosofía que indaga cuál sea la verdad última del ser), reconduce el pensamiento a su inicio cartesiano, para llevarlo a extraer de él sus más radicales y últimas consecuencias. Tal retorno es cumplido por Schopenhauer y por Kierkegaard, cuyas elaboraciones dan inicio a dos corrientes filosóficas que se entrelazan estrechamente y que son conocidas bajo los rótulos de **existencialismo** y de **fenomenología**. Ambas parten del **sujeto**, aunque de distinta manera y en diferente dirección.

Schopenhauer parte de un fenomenismo aún más radical que el de Kant pues no sólo niega la cognoscibilidad de la realidad en sí sino a ésta como tal, que no es sino una representación nuestra, construida como un «sueño de nuestro cerebro» sin realidad sustancial. Sostiene que es el intelecto el que ordena las representaciones sensibles y las intuiciones según las leyes de causalidad y de espacio y tiempo, los conceptos según las leyes lógicas, y los actos humanos según leyes de motivación. La experiencia interna nos hace vernos, más que como una razón pensante, como una **voluntad** que crea su objeto. Incluso es la voluntad lo que se "objetiva en el cuerpo", de modo que éste no es más que su manifestación exterior que ejecuta lo que ella quiere. En base a esto, Schopenhauer rechaza toda filosofía que se presente como **sistema** especulativo abstracto, y busca lo que considera un **pensamiento único** individual y concreto. "Un ***sistema de pensamientos*** debe tener un enlace arquitectónico tal que una parte sostenga a la otra, pero no a la inversa; la base soporta en sí a todo lo demás, sin ser sostenida por ello, y la cúspide es sostenida sin, a su vez, sostener nada. Por el contrario, un ***pensamiento único***, por vasto que sea, debe conservar la más perfecta unidad; si, para comunicarlo, se lo puede dividir en partes, el enlace de estas partes debe ser orgánico, es decir, que cada una sostenga

al todo tanto como es sostenida por él, que ninguna sea la primera ni la última, que por cada una el todo se haga más distinto, pero que la más pequeña de ellas no pueda ser comprendida sin que lo sea el todo". Tal pensamiento único no puede constituirse sino sobre el sujeto individual, el hombre singular que refiere a sí mismo y a su voluntad toda observación y toda reflexión. De este modo, lo que para los anteriores filósofos era un **principio** o verdad primera susceptible de fundar la metafísica, Schopenhauer lo reemplaza por un **centro** al que todo ha de referirse, centro que no es sino la voluntad de afirmación del sujeto.

Igualmente en **Kirkegaard** el sujeto no es entendido como vía de acceso a una verdad metafísica, universal y abstracta, sino en su inevitable individualidad, esto es, como la experiencia vivida y sentida "existencialmente" por cada uno. El sujeto, que cada uno descubre en la experiencia íntima de la **desesperación** y de la **angustia**, no es la conciencia en general sino **el yo existencial**. El sujeto es **mi** sujeto, y en cuanto tal no es fuente de verdades universales sino de **mi** verdad, por lo cual no se puede a partir de él fundar un sistema filosófico de validez general sino, si se quiere, algún conjunto de verdades **personales**. La filosofía no es otra cosa que un camino de profundización continua del propio ser individual, una existencia que va conquistando la autoconciencia cada vez más estricta de sí misma.

No hay en esta posición solamente la voluntad de afirmación de sí mismo, como en Schopenhauer, sino una fina razón filosófica, cual es la imposibilidad de concebir la existencia mediante conceptos abstractos, porque el existir no es algo general sino particular en cada uno, individual, y lo individual no es generalizable. La verdad, sostiene Kierkegaard, no es abstracta ni conceptual. No hay más verdad que la de cada individuo, y ella es tal solamente **si el mismo sujeto la produce**. Verdad y existencia coinciden, y ambas son individuales. No hay objetividad posible, porque no es la razón pura sino el sujeto existente mismo quien produce la verdad en sí mismo. La verdad no puede ser demostrada, de modo que la certeza podrá solamente presentarse como **fe**, esto es, como firme y apasionada apropiación de lo que cada sujeto concibe en sí mismo, por sí mismo y sobre sí mismo. La verdad sería fruto de la **libertad**, que no de la razón y el intelecto. Toda filosofía nace de un individuo que experimenta una existencia personal, por lo cual la forma necesaria de toda filosofía auténtica será la expresión de un drama personalísimo, que nace con la conciencia de la propia desesperación, angustia y dolor.

Tras la huella de Schopenhauer y Kierkegaard, **Nietzsche** sostiene que la distinción entre lo verdadero y lo falso carece de sentido, porque cualquier afirmación o negación no es sino la expresión subjetiva de una personalidad individual. Lo que queramos admitir como verdad será aquello que nos **comprometa** personalmente, llevándonos a asumir los riesgos correspondientes. La verdad no se alcanza con la razón sino que es fruto de la **voluntad**, porque el mismo **ser** no es algo dado que posea en sí una estructura racional, sino algo construido libre e incluso contradictoriamente por el hombre que **afirma su ser**.

Aunque estas concepciones explícitamente rechacen el racionalismo cartesiano y se pongan a sí mismas en las antípodas de éste, en realidad pueden ser entendidas como derivaciones lógicas del inicio cartesiano, que es llevado a sus últimas consecuencias. En efecto, en el **cogito-sum** no es sólo la experiencia del pensar la que se manifiesta en primera persona (yo pienso) sino también la del ser (yo soy). La conciencia que duda y en este dudar se conoce a sí misma no dice "pienso, luego el ser es", sino "pienso, luego soy". Del **soy** a la afirmación del sujeto pensante **como expresión del ser en general** hay, en efecto, un salto que no parece justificado lógicamente.

Pero **Husserl**, reconociendo la experiencia del sujeto **en su individualidad constitutiva**, no se conforma con la conclusión kierkegaardiana, sino que insistirá en el intento de reconstruir "la filosofía como ciencia rigurosa" a partir del sujeto. Para ello parte observando que la conciencia no es autoconciencia pura pues en ella se manifiesta de algún modo la realidad. La conciencia es **conciencia de**, está **intencionada** hacia algo que se le presenta como objeto de conciencia. No quiere con esto afirmar la realidad exterior como objetiva y verdadera, independiente de la conciencia. A lo que apunta Husserl es solamente a reconocer un campo de objetos **lógicos**, que no se identifican con simples fenómenos psicológicos.

Al decir esto enfrenta al "psicologismo", que había pretendido reducir los fenómenos de conciencia al carácter de exclusivos actos psicológicos. En efecto, el concepto, el juicio y el razonamiento son acontecimientos psicológicos, pero esto no reduce la lógica a simple rama de la psicología; para postular que el conocimiento sea algo más que fenómeno psicológico, es preciso «apartar las formas lógicas de los sucesos psicológicos que las acompañan», y mostrar que dichas formas lógicas son independientes de la personalidad psicológica. Estos objetos a los cuales tiende la conciencia, son expresados por ella con palabras, que tienen un **signifi-**

cado. Estas significaciones, lejos de ser arbitrarias o ser puestas por la psicología de cada uno, son fijas y universales. Por ejemplo, el sentido del número 1, o el significado de "animal", no dependen de asociaciones psicológicas arbitrarias, por lo que podemos reconocerlos como objetos lógicos y no sólo psicológicos.

Ahora bien, reconocer que el pensar es un acto intencional, un dirigirse hacia algo, no lo identifica necesariamente como conocimiento. Este consistiría en "el cumplimiento de la intención". Un conocimiento que será inevitablemente imperfecto cuando el "algo" a que se dirige el pensamiento es percibido como externo (sensación, experiencia empírica), mientras que puede ser perfecto cuando está en la conciencia misma, como el número y las formas lógicas y matemáticas en general. Se hace posible, de este modo, construir una ciencia de la lógica examinando todas las modalidades mediante las cuales la conciencia conecta los objetos lógicos de modo coherente: el enlace disyuntivo, conjuntivo o hipotético de las proposiciones, las categorías de objetividad, unidad, pluralidad, número, relaciones, etc., la silogística deductiva, la teoría pura de los números, la teoría matemática de los conjuntos, etc. Para llegar a esta ciencia de la lógica no es preciso salir de la conciencia, sino examinar sus intenciones y expresiones, sus "objetos puros", los cuáles no suponen su existencia como realidades objetivas. Son **ideas**, que pueden también ser entendidas como **esencias**, hacia las cuales se dirige naturalmente la visión intelectual o **Einsicht**. A este nivel, la filosofía se constituye como ciencia formal, y su cientificidad deriva de su absoluta **aprioristidad**, en el sentido de ser absolutamente distinta de todo conocimiento empírico.

Pero Husserl no se queda en este conocimiento formal de la lógica, donde no es aún accesible el conocimiento ontológico o del ser. Para ir más allá de la lógica es preciso introducir la problemática de la subjetividad, con lo que propone para la filosofía una tarea nueva y especial que denomina, recuperando el término empleado por Hegel, **fenomenología**, pero dándole un sentido muy distinto. Mientras para Hegel la fenomenología era el camino de la conciencia que recorre las etapas a través de las cuales el sujeto toma conciencia del Espíritu Absoluto, para Husserl es el camino por el que la conciencia accede a la intuición de la esencia de sí misma, más allá de los objetos empíricos o lógicos a los que tiende. La fenomenología se presenta, pues, como estudio del acto de **pensar**, estudio que contiene la promesa de que la filosofía, más allá de la lógica, se constituya como **ciencia rigurosa** o estricta.

La posibilidad de esta ciencia se justificaría por sí misma, al consistir en un proceso que podemos entender como de "purificación" de la conciencia, una operación (llamada *epojé*) mediante la cual se excluye, expulsa o pone entre paréntesis, de la manera más estricta, sistemática y metódica, en primer lugar todo aquello que a la conciencia llega por experiencia y desde los sentidos exteriores, que no pueden ser verdades racionales puras, y luego también los contenidos matemáticos y todos los objetos lógicos, que no son reales, de modo de acceder finalmente a la **intuición pura de la esencia de la conciencia**. La fenomenología sería una ciencia que procede por **abstracción**, pero no en el sentido de formulación de conceptos generales a partir de la experiencia empírica, sino en el sentido de ir excluyendo todo lo que tenga contenidos, sea experienciales o lógicos, porque todos estarían afectados por la subjetividad psicológica. Así, la fenomenología quiere tomar conciencia de la conciencia pura en su pura intencionalidad, o sea, aprehenderla intuitivamente como **conciencia de**, independiente de todos los objetos a que pueda tender. Para llegar a ello, debe desprenderse no solamente de las realidades físicas, sino también de las matemáticas y de todos los objetos lógicos, de modo de acceder a la pura intuición de la esencia de la conciencia, que se manifiesta como pura **intencionalidad**, como **ser intencionado**. Ser intencionado a las ideas puras, capaz de verlas intuitivamente, como ocurre en la matemática y la lógica.

La conciencia se mostraría de este modo al sujeto, en su esencia, como **racional**. Y como tal, superaría aquella individualidad en que se pone inicialmente a sí misma y en que la reconoce la psicología, por lo que se haría posible un saber trascendental y absoluto, al que llama fenomenología **trascendental**. Mirado desde otro punto de vista, esto significa afirmar que la subjetividad tiene en sí la naturaleza de un ser racional absoluto, que podría en consecuencia fundar una **ontología racional absoluta**, la cual sería otra expresión, la última y más acabada, de la prometida filosofía-ciencia rigurosa.

Esta concepción –que en última síntesis es una suerte de reinstalación del platonismo que postula ideas o esencias que la conciencia ve intuitivamente– no es aceptada por Heidegger y Sartre, que pondrán de manifiesto que entre la fenomenología de la conciencia y la fenomenología trascendental hay un salto injustificado, tal que esta última carece de fundamento consistente. Recuperando, sin embargo, la fenomenología de la conciencia en su irreductible individualidad, ellos intentarán todavía construir una **ontología**, una ciencia del ser, aunque partiendo siempre de la existencia individual.

La filosofía del ser que pretende **Heidegger** se funda en un análisis **concreto** del ser **singular**; sin embargo él también quiere, como toda ontología anterior, dilucidar **el sentido del ser en general**. Deberá, pues, establecer un nexo entre el ser individual del hombre –que identifica como **Dasein**, "ser-ahí"–, y el ser en general, que incluye el mundo. Tal nexo, sin embargo, deberá encontrarlo y establecerlo desde el Dasein, único en el cual la conciencia filosófica puede apoyarse porque sólo en él reconoce la existencia. Siguiendo en esto a Husserl, pretenderá establecer dicho nexo mediante la fenomenología de la conciencia, esto es, a través de la dilucidación de la experiencia existencial del sujeto mismo. Pero a diferencia de Husserl, cuya fenomenología lo lleva al esencialismo al poner entre paréntesis lo existente para quedarse con la sola intuición directa de la idea del ser como **conciencia de**, Heidegger excluye toda esencia (que por sí no puede poner la existencia como algo real) para quedarse con la pura existencia.

La elucidación fenomenológica del Dasein, del ser individual del hombre como existente individual, lo muestra no solamente como pura "conciencia de", sino más amplia y concretamente como **ser-en-el-mundo**. En efecto, antes de ser sujeto pensante, conciencia racional de objetos lógicos, el Dasein es un ser que experimenta su estar en el mundo, su actuar en él, su necesitar, su cotidianidad. El existente no vive en un "mundo teórico" de objetos ideales, sino que se experimenta como parte de un mundo de utensilios, de cosas. Por ello, nuestra primera aprehensión del mundo no es teórica sino práctica. En esto, no tiene importancia si dicha aprehensión sea verdadera o falsa, porque lo que interesa dilucidar es solamente la estructura del existente en cuanto existente, independientemente de la validez de sus percepciones y conocimientos. Lo que sí resultaría claro en esta aproximación fenomenológica del ser, y ello constituiría una evidencia que no ha de ser demostrada sino mostrada, es que al experimentarse como ser-en-el-mundo, el Dasein pone simultáneamente su existencia junto a, o mejor, dentro de, un mundo real. La realidad de este mundo no debe ser argumentada racionalmente, porque se manifiesta en la experiencia inmediata del existente. El ser-en-el-mundo es simultánea e indisolublemente el ser y el mundo. No hay sujeto sin mundo, no hay yo existente aislado.

Ahora bien, este Dasein es el existente singular, presencia bruta del yo en el mundo, dato puro, que identifica como **óntico**; el ser en general –**Das Sein**– es el ser **ontológico**, es decir, el existente en cuanto determinado por el Dasein –mediante la fenomenología– como **ser-en-el-mundo**, con lo que adquiere trascendencia, inteligibilidad y verdad.

De aquí deriva todo lo demás, en una ontología fenomenológica que habiendo superado la barrera teórica que imponía el aislamiento de la conciencia, puede ahora proceder libremente en el develamiento de la estructura íntima del ser. Ella se despliega en el análisis de la experiencia **óntica** del existente, donde aparecen ahora no sólo la mundanidad en general, sino también la espacialidad y la temporalidad, la **ipsidad** y el ser-con otros, y todas las demás relaciones fenomenológicas que la filosofía irá descubriendo mediante la indagación rigurosa de la propia experiencia del Dasein. La posibilidad de la ciencia del ser estaría restaurada y sólidamente establecida por la fenomenología del Dasein.

Pero **Sartre** someterá a implacable crítica ésta "fácil" solución heideggeriana del problema del ser. Dirá que "*la **trascendencia** heideggeriana es un concepto de mala fe*". Porque el ser ontológico que trascendería la subjetividad individual, no es otra cosa que esta subjetividad que contempla sus propias formas. Mi "ser-en-el-mundo", mi "ser-con", tal como yo lo capto a partir de "mi" ser, no da cuenta de un mundo real existente ni de otros existentes iguales a mí, porque todo ocurre **a priori,** todo es parte de mi propia experiencia, no establezco relaciones auténticas con algún **otro**, el sujeto permanece inevitablemente **solo en su mundo.**

Sartre vuelve, así, al punto de partida kierkegaardiano, y recomienza la fenomenología de la conciencia descubriendo en ella, como único fundamento que establece la conciencia del yo en el plano de la existencia, no ya la experiencia de la angustia que lleva a la desesperación, sino la experiencia existencial del **tedio** que produce **náusea**. Soy yo el que construyo el mundo de las cosas con las palabras; pero este mundo no tiene otra realidad que la de las palabras con las cuales fijo su discurrir y doy sentido a su absurdidez. No hay necesidad alguna, lo existente es totalmente contingente, pues depende absolutamente de **mi libertad**. Es esta experiencia la que Sartre deberá llevar al plano ontológico, en la dirección indicada por la fenomenología pero con distinto resultado.

*"El pensamiento moderno –escribe– ha realizado un progreso considerable al reducir el existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan. Se intentaba con ello suprimir cierto número de dualismos que obstaculizaban la filosofía y reemplazarlos por el monismo del fenómeno. ¿Se ha logrado? Sin duda alguna, ya no hay lugar para distinguir, en el existente, un exterior y un interior, una apariencia accesible a la observación y una «naturaleza» que se ocultaría tras ella. Esta naturaleza no existe. El ser de un existente es justamente lo que **parece**"*. El **fenómeno** se

identifica con el ser y se revela como es. Nada hay detrás suyo, el ser no tiene profundidad. El ser es **apariencia de ser** y nada más. El mismo fenómeno es el **en sí** del que habla Kant como de aquello incognoscible que estaría oculto en las apariencias.

Ahora bien, este ser **fenoménico en sí** aparece en la conciencia, constituyéndose en este aparecer como **para-sí**. Pero esta conciencia percipiente y posicional (conciencia de, que tiende al objeto), no es ella misma percibida, se ignora a sí misma al estar enteramente polarizada hacia el objeto, hacia el mundo fenoménico. Se identifica, pues, con aquello que percibe, que como hemos dicho, es la apariencia en cuanto tal apariencia. No tiene, pues, tampoco ella nada de sustancial, es pura referencia, pero referencia a apariencias y no a seres. Ella es menos real aún que las apariencias; ella es como **la nada**. Así, el existente (el Dasein) se disuelve, en último término, en la **nada**. Lo que en definitiva constituye el objeto de la ontología, no es pues sino la nada, que se hace presente como apariencia que percibe apariencias de ser.

En realidad Sartre se excede en su razonamiento al reducir la realidad a la nada por el hecho de no descubrirse en ella al ser. Si la realidad que aparece en nuestro conocimiento es sólamente apariencias de apariencias, podemos decir que en nuestro conocimiento no hay acceso a la verdad ni verdad alguna, pero no que no haya en el conocimiento absolutamente nada, y que el conocimiento mismo sea la nada pura. Decir que no habiendo ser en la realidad, en ella sólo se encuentra la nada y que nada es, es una extrapolación posible, eficaz en su formulación, pero implica un salto lógico injustificado. Es un absurdo, del cual el mismo Sartre está consciente al definir su filosofía como filosofía del absurdo. Pero queda en pié, como conclusión de un razonamiento que no pierde coherencia, la negación radical del acceso a la verdad mediante un conocimiento que no parece encontrar el modo de ir más allá de las apariencias, no sólo de las cosas percibidas sino también del percipiente que se limita a reflejarlas.

El fin del principio

El círculo se ha cerrado. La aventura filosófica iniciada por Descartes culmina de este modo dramático, en la negación de toda posibilidad de verdad y en la afirmación del ser como la nada, poniéndose de este modo en las antípodas mismas de la metafísica, que había partido en Parménides con la afirmación del **ser** como absoluto, pleno, compacto, sin fisura ni movimiento.

Todos los intentos modernos de reconstruir la filosofía como ciencia no lograron superar el obstáculo que fijó Descartes al poner en duda el **ser en cuanto ser** como algo independiente del sujeto. La barrera que nos separa del ser persiste inconmovible porque no ha sido aún removida, con lo cual la **duda** reaparece sistemáticamente poniendo en cuestión y no permitiendo acceder a partir de ella, al ser ontológico que sólo él parece hacer posible que la conciencia humana alcance un conocimiento verdadero de algo, capaz de suscitar alguna certeza reconocible universalmente. La experiencia de la angustia y de la desesperación de la que parte Kierkegaard, el tedio y la náusea existenciales de Sartre, en definitiva no son sino formas distintas de la misma duda metafísica cartesiana. Duda, angustia, desesperación, tedio, nausea, es lo que le ocurre a la conciencia cuando el **ser** desaparece de su horizonte.

¿Qué continuación de la filosofía es posible desde este punto de llegada trágico? Habiéndose quedado sin objeto real y sin auténtico sujeto, parecen quedarle solamente las **palabras**, los **textos**, y es hacia ellos que se desplaza entonces la actividad crítica. La filosofía, después de reducirse a fenomenología, se convierte ahora en **filología**, en exégesis, en hermenéutica, y más específicamente, en una actividad analítica que Derrida concibe como **deconstrucción** de textos. Tal deconstrucción consiste, en lo fundamental, en analizar cuidadosamente los textos investigando sus fuentes y sus motivos, hasta poner de manifiesto lo que en último término los constituiría: relaciones de poder y dominio ejercidos por unas conciencias sobre otras. Con esto, no solamente deja de hacerse posible sostener algo como indudablemente verdadero (ello sería no otra cosa que la más dogmática y burda forma de ejercicio del poder de una mente sobre otras), sino que incluso cualquier supuesto saber relativo y subjetivo se disuelve en el proceso intelectual de su deconstrucción.

Con esto la filosofía como búsqueda de la verdad sobre el ser pareciera haber llegado a su final definitivo. Actualmente ningún filósofo se atrevería a sostener, no solamente que haya accedido a la verdad y la certeza, sino incluso que persista en buscarlas. La afirmación de la verdad y la convicción en su certeza han quedado así, para el hombre contemporáneo, reservadas al mundo de las religiones, que las sustentan en una fuente decididamente distinta, absolutamente otra, de aquella de la razón y el intelecto humano fundantes del saber filosófico: en una revelación directa de Dios que llega a los hombres por alguno de sus profetas. En un plano subalterno y bastante más pobre, para muchos parecen todavía ser fuente de verdades y certezas también las ideologías, que se nutren y validan en la práctica

social y política que ellas mismas suscitan. Ahora bien, hacer referencia aquí a las religiones y a las ideologías nos saca del problema y del nivel de análisis en que estamos, e interrumpe el hilo de nuestro razonamiento. Si las mencionamos es solamente para resaltar el vacío de verdad en que nos tiene la filosofía, evidenciando al mismo tiempo en qué medida el ser humano resiente de este vacío y parece **necesitar** la verdad. Mientras más se aleja de la verdad y del ser más parece estar dispuesto a creer en cualquier cosa: en los astros y arcanos, en energías sutiles e incomprensibles, y hasta en el poder espiritual de los aromas.

Pero, obviamente, desde el punto de vista estrictamente filosófico y racional, y sin que ello implique sostener que las religiones y las ideologías sean contradictorias con la razón humana, el hecho es que se encuentran sometidas a la crítica implacable de quienes han visto detrás de toda formulación conceptual la existencia de algún **poder** dominador operante en la sociedad, o en el mejor de los casos, el resultado de un desesperado intento del hombre por encontrarle sentido a su vida, o por resolver tensiones subjetivas. Quien expresara este punto de vista con singular fuerza y maestría fue Sigmund Freud, para quien las representaciones religiosas son "principios y afirmaciones en que se sostiene algo que no hemos hallado por nosotros mismos y que aspiran a ser aceptados como ciertos", y mediante las cuáles la sociedad intenta mantener controlados los instintos individuales que la destruirían, y el individuo "se consuela, espanta los terrores de la naturaleza, se concilia con la crueldad del destino, especialmente tal y como se manifiesta en la muerte, compensa sus dolores y privaciones", y recupera la seguridad que le proporcionaba cuando niño la figura del padre.

Si al ser se ha de acceder, y vanamente, sólo desde el propio sujeto, ésa u otras explicaciones semejantes del surgimiento de la idea de Dios en la conciencia son las únicas posibles. Si todo parte del sujeto, todo lo que hay en éste ha de encontrar explicación desde el sujeto mismo, incluido Dios. En cualquier caso, en el contexto de la cultura relativista instaurada por la filosofía en nuestra época, las religiones y las ideologías son consideradas por el hombre contemporáneo y su conciencia crítica como inciertas y opinables, subjetivas y relativas, apariencias de apariencias, falsificables o provisorias, en la medida que no suscitan una certeza racional ni se fundan en un actividad intelectualmente autónoma. Y es interesante observar que, más allá de cualquier razonamiento o motivo por el cual se las considere así, la explicación última podemos encontrarla precisamente en la desconfianza en el conocimiento y la razón humana a que nos ha conducido la filosofía moderna. Por lo demás, todo el cristianismo –y lo

mismo ocurre con las otras religiones– descansa en el testimonio de los sentidos de la vista, el oído y el tacto de un grupo de hombres y mujeres bastante ingenuos, que observaron a un hombre hacer milagros, que escucharon sus palabras y que afirman haberlo vuelto a ver y escuchar después de que presenciaron su muerte. De este modo el relativismo y el subjetivismo reinantes, por el cual se niega la posibilidad de un conocimiento verdadero y cierto alcanzable por el hombre, se hace extensivo más allá del campo de la filosofía y se aplica con similares razones a todo supuesto saber y verdad. Los cultores de las religiones y de las ideologías y de las antiguas sabidurías orientales, no debieran, en consecuencia, alegrarse de las carencias de verdad y certeza en que nos deja la filosofía, porque aunque tales carencias lleven a que muchos busquen las verdades y certezas no en la filosofía sino en el ámbito de la religión o las ideologías o las sabidurías orientales, éstas inevitablemente resienten de la inseguridad de aquella. De hecho, hoy es casi imposible afirmar sin recibir el calificativo de "dogmático", que una determinada religión o ideología sea indudablemente verdadera y capaz de generar certeza racional.

Podemos decir, pues, que el estado actual del espíritu humano es la completa y radical desconfianza en su capacidad de acceder a la verdad y a la certeza. Con ello se niegan, o pierden consistencia, el mundo de las cosas y también los valores espirituales y morales en que se ha sustentado tradicionalmente la humanidad, habiéndose desmoronado el acceso a cualquier trascendencia del hombre. Este es el punto de llegada del largo recorrido cumplido por la conciencia moderna, el término de la aventura (o desventura) de la razón y el intelecto, a que dio comienzo Descartes hace cuatro siglos cuando con duda metódica puso fin a la era de las verdades y certezas y con el **cogito** instauró la época del subjetivismo.

III. HACIA UN NUEVO COMIENZO, ASUMIENDO LA CRÍTICA MODERNA

Volver a empezar

Cuando una época termina es necesario comenzar una nueva. Porque el espíritu humano quiere seguir viviendo y pensando, y la filosofía como su expresión más eminente se resiste a aceptar la derrota y el fracaso definitivos. La pregunta por el ser reaparece inevitable, inquietando la conciencia, porque no le tenemos respuesta cierta. Desde el momento que la filosofía se encuentra sin base consistente no queda más que buscar una nueva base **fundamental y fundacional**, en la que pueda reiniciar su búsqueda de verdad y certeza sobre el ser.

Para hacerlo será necesario, ante todo, superar el desaliento que deja la experiencia cumplida. En efecto, el interrogante que surge espontáneamente es cómo puede pretenderse alcanzar el éxito cuando no parecen haberlo logrado las más grandes y lúcidas mentes filosóficas que se han abocado a ello durante siglos e incluso milenios. Digo «no parecen» haberlo logrado y no que no lo hayan conseguido jamás, porque nuestra indagación se ha limitado hasta aquí al recorrido efectuado por los filósofos modernos desde Bacon y Descartes. Podría ser que alguna respuesta a la pregunta por el ser haya sido encontrada en el pasado y que se hubiera perdido cuando fue introducida en el pensar filosófico la duda metódica y el sujeto como fundamento del pensamiento y del ser. El problema es que la pérdida es real y es actual, de modo que aún si la verdad sobre el ser hubiese estado en alguna conciencia humana anterior, no podemos esperar recuperarla simplemente explorando y revisitando los textos filosóficos antiguos en que hubiese podido ser expuesta.

De hecho esos textos son objeto de la más prolija y rigurosa indagación filosófica académica; pero la verdadera tarea filosófica no consiste en examinar los textos sino en formularse las preguntas necesarias y buscar las respuestas que satisfagan al intelecto. Si la verdad sobre el ser hubiese sido alcanzada en el pasado, como la conciencia se encuentra marcada hoy por la duda, la desconfianza y la carencia de un punto de partida y de una base cognitiva consistente, aquella verdad antigua nos resultará inevitablemente ingenua e insuficientemente fundada por no haber sido en su tiempo sometida a la rigurosa crítica epistemológica moderna. A la inversa, exponer hoy la antigua verdad a dicha crítica inevitablemente la altera –deja de ser

la verdad que era–, pues el resultado no puede ser otro que subjetivarla y consiguientemente relativizarla. No queda sino la posibilidad de iniciar una nueva indagación filosófica sobre el ser y la verdad, que si bien podrá servirse de los textos y aprovechar la experiencia de las filosofías anteriores, deberá constituirse necesariamente como una búsqueda original e inédita.

Pero el hecho es que desalentados se encuentran decenas de miles de doctores en filosofía que en las universidades han convertido la tarea filosófica –la búsqueda de la verdad sobre el ser– en otra mucho más modesta y accesible a todos ellos, cual es el estudio de la historia de la filosofía y la investigación filológica cada vez más acuciosa de los textos de los grandes autores antiguos, modernos y contemporáneos. Pero como dijo Husserl, *"ciertamente nos es necesaria la historia, pero no como guía del historiador que nos lleve a perdernos en los nexos del desarrollo en que surgieron las grandes filosofías, sino para hacernos inspirar por las filosofías mismas y por su propio contenido espiritual. En efecto, desde estas filosofías del pasado, si penetramos con la mirada en su interior y sabemos ensimismarnos en el espíritu de sus palabras y teorías, nos llega una vitalidad filosófica, rica y potenciada por sus motivos reales. Pero no llegamos a ser filósofos a través de las filosofías. Permanecer atados a la historia, ocuparnos en una actividad histórico-crítica, y querer alcanzar la ciencia filosófica mediante una elaboración ecléctica y 'renascimental', todo ello no lleva más que a intentos sin esperanza.* ***El impulso a la investigación no debe provenir de las filosofías sino de las 'cosas', de los problemas.*** *La filosofía por su esencia es ciencia de los verdaderos principios, de los primeros orígenes".*

No obstante el desaliento y el pobre desempeño de los doctores, hay motivos para pensar que hoy finalmente existen las condiciones para una nueva indagación metafísica que pueda esta vez ser coronada por el éxito. Ante todo, es preciso considerar que la historia de la filosofía con sus fallidos intentos metafísicos es insuficiente para concluir que sea definitivamente imposible acceder al conocimiento verdadero del ser. Pues en más de dos milenios de filosofía, sólo dos caminos de búsqueda han sido realmente explorados, lo que es demasiado poco para concluir la imposibilidad de acceder al conocimiento verdadero del ser, especialmente si podemos comprender la debilidad de los fundamentos sobre que se levantaron aquellas filosofías.

En efecto, en la historia de la filosofía podemos distinguir sólo dos grandes épocas. La primera, correspondiente a las llamadas filosofías antigua y medieval, que estuvo dominada por la gran figura de Aristóteles y su

delimitación del campo de la metafísica con los conceptos de ente, sustancia, género y esencia; y la segunda, correspondiente a las filosofías moderna y contemporánea, que dominada por la gran figura de Kant instala al centro la crítica de la razón y se orienta a descubrir el ser en la conciencia y el sujeto. En ambas grandes épocas filosóficas el predominio ejercido por figuras filosóficas tan poderosas, que establecieron campos de indagación y búsqueda delimitados por sus respectivos puntos de partida y sus conceptos básicos, pueden haber determinado que la investigación metafísica siguiera caminos sin destino y sin salida, imposibilitando descubrir la vía real conducente.

Las experiencias cognitivas que están a la base y fundamentan la metafísica de los entes, sustancias, géneros y esencias eran las tres siguientes: **el sentido común** (que concebía el mundo compuesto de cosas y objetos, plantas y animales, hombres y artefactos); las antiguas **disciplinas clasificatorias** (en particular la mineralogía, la botánica y la zoología); y las **religiones y creencias** que hablaban de dioses, ángeles, demonios y espíritus individuales. ¿Podía la filosofía trascender los límites de tales experiencias cognitivas y los horizontes de aquel contexto cultural? El hecho es que la grandeza de Aristóteles y el poder de convicción de aquellas bases cognitivas impidieron el despliegue de búsquedas metafísicas abiertas a otras formulaciones posibles, en que la realidad no fuese determinable como entes sustanciales dotados de esencias o naturalezas inteligibles mediante conceptos universales y genéricos. Pero la actual superación del sentido común, de las antiguas disciplinas clasificatorias y de las restricciones dogmáticas a la búsqueda independiente de la verdad, junto a la consiguiente crítica moderna que demostró la ingenuidad epistemológica de la metafísica de los entes, sustancias, géneros y esencias, dejan espacio a nuevas formulaciones del problema del ser y abren el campo a búsquedas que consideren los notables avances y las sorprendentes formulaciones que proponen las ciencias contemporáneas sobre la realidad.

En cuanto a las filosofías críticas y subjetivas, ya expusimos ampliamente sus comienzos, recorridos y alcances, y cómo nos sacaron del ingenuo optimismo para conducirnos al desaliento y la suspicacia. Pues bien, para superar este estado de ánimo y evitar otros "comienzos falsos" que puedan hacernos reandar caminos que ya sabemos no conducen al objetivo perseguido, antes de buscar aquella nueva base fundamental y de iniciar una nueva experiencia filosófica, es conveniente y necesario extraer las lecciones de la aventura concluida, hacer el aprendizaje final reflexionando sobre lo que ha sido el tiempo que termina. Podemos esperar que el

camino andado por la filosofía moderna y contemporánea no haya sido totalmente en vano. En todo caso, cualquier nuevo comienzo deberá hacer las cuentas con esta filosofía moderna y contemporánea que es ya pasado y que, inevitablemente, permanecerá en la conciencia humana para siempre.

Ante todo, no hay ya ingenuidad posible: la inocencia se pierde una sola vez y jamás se recupera. Esto significa que ninguna conciencia humana puede pretender que posee alguna verdad absoluta a la que haya accedido partiendo de sí misma, ni esperar que por el mismo camino pueda lograrse un conocimiento plenamente objetivo y verdadero de la realidad empírica (natural, humana y social) y de la realidad fenomenológica (la conciencia consciente del mundo y autoconsciente de sí misma). Esta conclusión es ya **una verdad** que nos ha sido proporcionada por la filosofía moderna.

Al reconocer una verdad como ésta no estamos planteando el argumento simple e ingenuo con que suele rebatirse el escepticismo y el agnosticismo, que al negar la posibilidad de todo conocimiento verdadero estarían proponiendo una afirmación que consideran y deben aceptar como verdadera, por donde el escepticismo y el agnosticismo se negarían a sí mismos. Si bien este retrueque argumentativo es lógicamente correcto, la superación del escepticismo y del agnosticismo a que conduce es sólo aparente, pues el escéptico o el agnóstico pueden aceptar, sin abandonar su radical negación del acceso al conocimiento de la realidad como es, que la única verdad es que no hay verdad posible, que es exactamente lo que sostienen; y aún pueden agregar que, quien quiera concluir de allí que la posición escéptica o agnóstica es contradictoria, no hace sino confirmar que la razón humana se contradice a sí misma, con lo cual su negación de la verdad y la certeza encuentra un nuevo argumento. En todo caso, argumentar que la verdad no puede ser negada porque tal negación sería ya una verdad, jamás podrá ponernos en camino al conocimiento del ser.

Lo que en cambio estamos aceptando como una verdad que podemos afirmar con seguridad, es que cualquier conocimiento susceptible de ser adquirido por un sujeto humano **dentro de sí y a partir de sí mismo,** sea que lo haya elaborado por inducción basada en la experiencia sensible o por indagación fenomenológica de la propia conciencia, **es relativo y subjetivo**. Esta afirmación la asumimos como resultado de una profunda indagación filosófica que se extendió durante cuatro siglos, y no de una simple réplica dialéctica. Se trata, por cierto, de una verdad epistemológica y no metafísica, por lo que no es suficiente para iniciar sobre ella la reconstrucción de esta ciencia.

Ahora bien, en esta verdad epistemológica está contenida otra aún más importante, a saber, que **es el sujeto del conocimiento (la conciencia humana en su propio acto del conocer empírico, fenomenológico y racional) quien lo determina como subjetivo y relativo**, de modo que podemos afirmar que ese mismo sujeto **es relativo y no absoluto** en cuanto cognoscente, y por tanto también en cuanto a su particular realidad como sujeto. El esfuerzo racional efectuado vanamente por alcanzar el ser a partir del sujeto deja claro que la razón, la conciencia, el existente individual, el Dasein, o como quiera llamarse al sujeto del conocimiento relativo, **no es un existente absoluto**. Con esta afirmación no se niega que el ser absoluto exista; pero sabemos ya, y debemos aceptar como verdad racional, que exista o no exista un ser absoluto, éste no es nuestra conciencia, que ha mostrado ser sujeto relativo. Tampoco se descarta totalmente que la verdad metafísica sea accesible al hombre; pero sabemos también que la verdad sobre el ser no puede lograrse sobre las bases y por las vías en que se lo ha intentado, o sea desde el sujeto.

Si reflexionamos sobre estas primeras conclusiones nos damos cuenta de que ellas significan aceptar el **cogito** cartesiano en un sentido restringido, tal como queda después de ser sometido a la crítica kantiana y posterior. Lo que aceptamos es que si bien el pensar es una experiencia indudable de la conciencia, el contenido de dicho pensar es subjetivo, precisamente porque es puesto y resulta condicionado por el mismo sujeto de la experiencia cognitiva, que llamamos conciencia. Y lo que sea el sujeto o la conciencia que tiene esa experiencia cognitiva de sí misma, tampoco lo sabemos de manera absoluta o metafísica, pues tal conocimiento se nos presenta como uno de los contenidos de su propio pensar subjetivo. Por eso, en vez de identificar en el sujeto pensante, o en aquello que llamamos conciencia autoconsciente, la base sólida y el cimiento seguro de una nueva y completa filosofía verdadera que nos permita recuperar el ser (vano intento de Descartes y luego de Kant, Husserl, Heidegger, Sartre y los otros), nos limitamos a reconocerlo mucho más modestamente como capaz de proporcionarnos la verdad de que el conocimiento que se puede construir sobre él es relativo y subjetivo. Conclusión ésta de gran importancia, pues nos lleva a superar de plano la perspectiva filosófica moderna.

Descartes pretendió fundar en el **cogito**, en el sujeto pensante, una metafísica, una filosofía del ser. Lo que en realidad hizo fue solamente iniciar una época filosófica que, en el largo camino y el consistente esfuerzo de explicitar las implicaciones contenidas en dicho punto de partida, concluyó finalmente que aquello no era posible. Lo más importante que

aprendemos de toda esta historia es que el punto de partida que fue puesto por Descartes y asumido por la filosofía posterior como "la verdad primera", o sea la afirmación del sujeto pensante y dudante que somos, la autoconciencia de nuestro pensar y dudar, la experiencia "existencial" del yo individual, no son fundamento suficiente para sostener una filosofía que proporcione verdad y certeza metafísica.

Pero llegando a esta conclusión estamos aceptando una verdad tremenda, que deberemos tener siempre presente y que habrá de ser compatibilizada y coherentemente articulada con cualesquiera sean las otras verdades y certezas que alcancemos o a que nos conduzcan otros comienzos filosóficos. Aun más, cualquier otro fundamento de la filosofía deberá aceptar esta verdad consolidada. Por ello, tampoco podemos recuperar sin más las metafísicas precartesianas, sea que hayan pretendido acceder al ser en cuanto ser a partir de la realidad empírica y de las cosas percibidas por el sujeto, o que lo hayan hecho a partir de las ideas que podamos concebir y relacionar en la conciencia. **Al no comprender que todas nuestras percepciones y todos los contenidos fenomenológicos de nuestra conciencia están inevitablemente mediatizados por nuestra subjetividad, tales metafísicas se nos presentan actualmente como ingenuas e insuficientemente críticas del propio conocimiento.**

Aceptar la verdad fundamental de la filosofía moderna significa, pues, **desplazar el sujeto** consciente y autoconsciente del centro y de la base de la filosofía; y al mismo tiempo, si no rechazar en su conjunto las filosofías anteriores a Descartes (que también ellas pueden llevarnos a algunas verdades importantes), reconocer la debilidad de todas aquellas que pretendieron fundar la metafísica sobre las realidades naturales o mentales aprehendidas por los sentidos y la conciencia autoconsciente. Es claro, pues, que **necesitamos encontrar una nueva base si queremos levantar una nueva filosofía.**

Algunas otras enseñanzas de la filosofía moderna

Antes de ponernos a buscar una nueva base, un nuevo principio, un nuevo acceso a la verdad del ser, conviene todavía ver si la filosofía moderna nos haya proporcionado algunos otros conocimientos seguros. Vimos, en efecto, que uno de sus caminos de investigación versó sobre la cuestión de la lógica y del método del conocimiento, y es oportuno precisar las conclusiones de tal búsqueda.

A este respecto, la crítica que Bacon, Descartes, Kant, Hegel, Leibniz y otros filósofos modernos hacen a la lógica formal deja en claro, no su falsedad, invalidez o inutilidad, sino en primer término que no es capaz de fundar por sí sola el conocimiento del ser, porque no es apta para establecer los primeros principios de la metafísica; y en segundo lugar, que los conceptos con que trabaja no han de ser «confusos ni responder a una abstracción precipitada de los hechos», sino precisos, claros y distintos. Si la razón los formula y define con precisión y con contenido unívoco, la lógica puede proceder, proporcionando **coherencia** al pensamiento. Coherencia pero no verdades a las que llegue por sí misma, pues que se acceda lógicamente a ellas no depende sólo de la corrección formal del razonamiento sino de la verdad de las premisas y principios de que parta. El grado de veracidad y convicción a que nos conduzca el razonamiento lógico y el cálculo matemático, está supeditado al grado de veracidad y convicción que tengan las premisas de que parten, sean ellas afirmadas **a priori**, inducidas de la experiencia, aceptadas por fe, obtenidas por intuición o por cualquier otro medio. Hasta aquí, la crítica moderna sólo reafirma lo que ya sabía la filosofía antigua.

Por otro lado, las cartesianas «reglas para la dirección del espíritu» constituyen una contribución importante (necesaria pero no suficiente) para darle certeza al conocimiento, y lo mismo podemos afirmar sobre las elaboraciones de Leibniz, Husserl y de muchos otros lógicos y matemáticos que han contribuido a precisar los distintos modos en que la razón conecta las ideas, los conceptos y los números de modo que sus conclusiones deban ser aceptadas. Los enlaces disyuntivo, conjuntivo o hipotético de las proposiciones, la teoría pura de los números, la teoría matemática de los conjuntos, igual que la antigua lógica silogística y las modernas lógica de predicados, simbólica, matemática, etc. nos proporcionan una ciencia **formal** de la razón. Similarmente podemos concluir que la inducción y sus métodos, que han sido perfeccionados por los filósofos y los científicos, constituyen procedimientos confiables al nivel de las ciencias positivas. **Podemos confiar en la razón y en el proceso de nuestro pensar cuando proceden con coherencia lógica y rigor metodológico, una vez que dispongan de conceptos rigurosos y de verdades seguras de las cuales partir**. Por lo demás, más allá de las declaraciones, en los hechos la lógica y los métodos inductivos, deductivos y matemáticos fueron ampliamente utilizados incluso en la indagación crítica que llevó a sostener la imposibilidad del conocimiento objetivo del mundo y de sí mismo.

Pero todas estas metodologías –deductivas, matemáticas e inductivas– no son propiamente filosofía, mucho menos ciencia del ser, y ni siquiera nos enseñan nada sobre lo que sea la razón misma: sólo nos clarifican cómo procede la razón cuando se satisface a sí misma en su exigencia interna de corrección formal. Dicho de otro modo, la filosofía y las ciencias disponen hoy de una gama más amplia de instrumentos racionales a los que pueden recurrir y a los que deben atenerse para darle coherencia a su investigación, aunque todavía no sepamos qué consistencia metafísica tengan los objetos que relacionan, sean ellos empíricos, racionales o fenomenológicos.

Así, la línea de búsqueda relativa al **organum**, al método o a la lógica del pensamiento, no solamente ha logrado precisar los requisitos y exigencias que la razón se pone a sí misma para reconocerse coherente, sino que ha conquistado también una importante verdad que debemos poner junto a las que anteriormente destacamos. En efecto, no deja de tener importancia el haberse clarificado definitivamente que la razón y la lógica no son por sí mismas capaces de fundar el conocimiento verdadero del ser. En otras palabras, que el fundamento y principio de una futura metafísica posible no puede ser puesto por la razón teorética o pura, como pretendiera Kant. Esto, en realidad, ya lo había comprendido Aristóteles y lo sabía la metafísica premoderna; pero es conveniente destacarlo porque inicialmente pareció que la moderna crítica a aquellas desmoronaba la lógica junto con la metafísica anterior.

Reconociendo, pues, la validez relativa de la lógica, debemos sin embargo agregar que la misma conclusión que niega que hayamos accedido ya a un conocimiento completo y absoluto se aplica a la propia lógica y a los métodos del conocimiento, por lo que es preciso aceptar la posibilidad de que sean desarrollados en el futuro, tal vez en conexión con otra filosofía o con otras ciencias que llegaren a formularse, nuevos métodos y lógicas, nuevos **organum** y nuevos principios o criterios de coherencia aún no descubiertos o precisados.

¿Es sólo esto lo que podemos rescatar de la filosofía moderna? Ciertamente ella nos ha dado muchísimo más, en una profusión de conocimientos **fenomenológicos** sobre **los contenidos** de la conciencia individual, que incluyen no sólo el análisis de las experiencias existenciales de la desesperación y la angustia, del tedio y la náusea, del ser-ahí, del ser-en-el-mundo y del ser-con-otros, sino también de la esperanza y de la memoria, del tiempo y del espacio vividos, de la acción y de la moral, de la voluntad y la libertad, del poder y del lenguaje, y tantos otros contenidos y modos de la conciencia que esas filoso-

fías han examinado y analizado con rigor fenomenológico. En cuanto fundados en la experiencia del sujeto o de la conciencia individual, este saber tiene validez fenomenológica y existencial para el sujeto que lo desarrolla, y puede ser comunicado y aceptado por otros sujetos que se reconozcan en él por tener similares experiencias existenciales; pero no alcanza el nivel de verdad y certeza ontológica a que aspira la filosofía del ser.

Respecto a las ciencias positivas que proceden por inducción y que utilizan la lógica y las matemáticas en su proceso de construcción de conocimientos físicos, químicos, biológicos, psicológicos y sociológicos, también hemos obtenido importantes conclusiones. La filosofía crítica nos las ha descubierto, en efecto, capaces de proporcionar conocimientos **empíricos** y en base a éstos hipótesis y generalizaciones teóricas; pero nunca verdades metafísicas. En cuanto empíricos, o sea en cuanto se accede a ellos en base a la percepción y a los sentidos, su validez y el nivel de verdad en que se constituyen se nos muestran dependientes del grado de validez y de verdad que tenga la experiencia perceptiva. En este sentido, las ciencias modernas han perfeccionado metódicamente la percepción, tornándonos capaces de distinguir rigurosamente las condiciones bajo las cuales podamos reconocer la información empírica como confiable. Sobre dicha experiencia las ciencias proceden inductiva, lógica y matemáticamente en la construcción de hipótesis y modelos teóricos; pero es claro que por más rigurosa y coherentemente que se construyan estos modelos e hipótesis, ellos no adquieren el carácter de exactitud y certeza que, en su nivel formal, le atribuimos a la lógica y a las matemáticas mismas, porque toda la elaboración científica se sustenta, en último término, sobre la información empírica que las ciencias procesan inductiva, lógica y matemáticamente.

También esta conclusión es de gran importancia filosófica, más por lo que niega que por lo que afirma. En efecto, ella implica reconocer que las ciencias positivas, por más que avancen en su investigación y que descubran y abran nuevos campos de conocimiento sobre la materia, la vida, la psiquis humana y la sociedad, no podrán jamás responder a las preguntas que interrogan sobre el ser del universo, de la conciencia, de Dios, de la verdad (aunque ellas puedan servirnos eficazmente en la reformulación de dichos problemas y preguntas).

Además, la crítica epistemológiça nos ha mostrado que la percepción y la información empírica, aunque puedan ser perfeccionadas y afinadas extremadamente, implican siempre e inevitablemente una elaboración subjetiva, de modo que todas las ciencias deben aceptar el carácter relativo

de sus conocimientos. Y como la experiencia empírica no se detiene y la información que proporciona aumenta constantemente, guiada por las propias hipótesis y modelos teóricos que se construyen sobre ella, las ciencias positivas no permanecen estáticas, lo cual explica que el desarrollo científico procede descartando o corrigiendo los conocimientos anteriores, en un proceso que **no tiene término**.

La realidad como experiencia cognitiva

Para la exacta recuperación de las enseñanzas que deja la filosofía moderna a quien se proponga refundar la metafísica sobre nuevas bases, parece necesario efectuar todavía una importante precisión respecto a lo que ella definitivamente descarta y lo que efectivamente establece respecto a la realidad y a su conocimiento. La cuestión se plantea porque una deficiente comprensión del problema levantado por Descartes y Kant y de las conclusiones a que llega la filosofía moderna, podría conducir a la idea –de hecho difundida por ciertos profesores de filosofía más interesados en sorprender a sus alumnos que en llevarlos a una cabal comprensión del problema filosófico– que con la crítica del conocimiento desaparece cualquier posible objeto del conocimiento. Pero la filosofía está lejos de ser un pensamiento alucinante que pone en duda toda realidad y con ello se niega insensatamente a sí misma. Afirmar que todo conocimiento es subjetivo, relativo o incluso falso ¿niega al sujeto del conocimiento? ¿No es acaso que lo supone, pues de sus capacidades cognitivas se habla? Afirmar que carecemos de acceso a la verdad del ser en cuanto ser, o al **ser en sí** de la realidad que conocemos ¿implica negar la realidad a cuyo ser y verdad no accedemos?

La duda que se extiende sobre el contenido de verdad que tenga cualquier conocimiento, y la afirmación de que no sea posible acceder al ser mediante el conocimiento empírico, fenomenológico y racional, y específicamente la negación de la posibilidad de una ciencia metafísica por estas vías, no implican negar las experiencias cognitivas mismas ni afirmar que éstas carezcan de todo objeto. El propio Sartre, cuando reduce el ser a la nada porque no encuentra el ser en la conciencia ni en las ideas ni en la realidad exterior, que serían sólo apariencias, no puede dejar de reconocer que esas mismas afirmaciones epistemológicas hacen referencia a la conciencia, a las ideas y a la realidad que aparecen en la mente. Lo que desaparece en Sartre es la entidad metafísica de la realidad, a la que no accede; pero no tiene sentido alguno negar la realidad si por ella entendemos aquello sobre lo cual versa el conocimiento, aun-

que éste no sea objetivo y verdadero.

Tenemos experiencia cognitiva de la realidad empírica, de la propia conciencia y de los objetos racionales; lo que no sabemos es qué sea el ser de aquello que conocemos, y por eso nos planteamos la pregunta. Por la experiencia existencial de mi mismo sé que percibo, que pienso y que existo, aunque no sé qué es lo que percibo, ni la verdad de lo que pienso, ni qué sea el existir que me atribuyo. La experiencia cognitiva, en cuanto cognitiva de algo, lo reconoce como algo, o sea como realidad de la que se tiene experiencias cognitivas; el problema se presenta porque esas experiencias no nos dicen en qué consista el ser de la realidad experimentada, ni qué sea el sujeto de dicha experiencia, ni si el conocimiento que proporciona dicha experiencia sea verdadero.

Para mantener clara y explícitamente, sin riesgo de confusión, esta diferencia entre la realidad en cuanto conocida y la realidad en cuanto ser, distinguiremos de ahora en adelante los dos términos que antes unimos (realidad y ser), reservando "realidad" para denotar aquello sobre lo que versa el conocimiento (o sea la realidad en cuanto objeto de conocimiento, sea o no éste verdadero), y dejando el vocablo "ser" para referirnos al ser en cuanto ser (o sea a la realidad en sí misma, si es que existiere independientemente de que tengamos o no conocimiento de ella).

Negar la realidad en cuanto aquello a que se refiere el conocimiento (y que se quisiera conocer en lo que es), sería simplemente insensatez, no filosofía, y quienes esto sostienen no hacen más que contribuir al desprestigio de ella. Pero reconocer la realidad **es sólo asumir los contenidos de experiencias cognitivas cuya veracidad puede ser puesta en duda y resulta cuestionada**; es así que el verdadero problema de la filosofía moderna no consiste en que no pueda establecerse la realidad como objeto del conocimiento, sino en que no tendríamos modo de conocer qué sea la realidad en cuanto ser, en sí misma, independientemente de nuestro conocimiento de ella. Así la filosofía, aún después de la crítica al conocimiento, puede continuar indagando en las experiencias cognitivas –empírica, fenomenológica, racional y de cualquier otro tipo– y examinar los contenidos de las realidades que se establecen en dichas experiencias.

Entendiendo por «realidad» aquello que aparece en las distintas experiencias cognitivas, en función de la pregunta que interroga por el ser de dicha realidad interesa y es posible precisar epistemológicamente, o sea mediante el análisis de esas experiencias cognitivas mismas, qué es

lo que en ellas aparece como contenido del conocimiento. Dicho de otro modo, desde el punto de vista de la pregunta por el ser interesa explorar y discernir aquellas realidades que establecen la experiencia empírica sobre la que se construyen las ciencias positivas, la experiencia racional sobre la que se construyen las ciencias lógica y matemática, y la experiencia fenomenológica o "existencial" de la conciencia sobre la que se construye la ciencia fenomenológica. Si la comprensión **del ser** de dichas realidades quedará como tarea pendiente para una metafísica que llegue a fundarse sobre bases propias, ella podrá tal vez servirse de esta **segunda** reflexión epistemológica sobre lo que las propias ciencias positivas, lógicas y fenomenológicas dicen respecto a las realidades que estudian. Por lo demás, tal reflexión epistemológica es lo único que por ahora podemos proponernos hacer sobre dichas ciencias, y conviene explorar sus posibilidades.

Pero no se trata solamente de que **podamos** hacerlo, pues ello se presenta como una necesidad ineludible. En efecto, entendiendo que la intención de la metafísica es acceder al ser **en sí** de aquella realidad que aparece en nuestro conocimiento (empírico, fenomenológico, racional, etc.), cualquier metafísica futura **deberá** estar precedida por la indagación epistemológica, o sea por el estudio del conocimiento y de sus contenidos, que ha de efectuarse preliminarmente aún sabiendo que no será en esta "realidad conocida en cuanto conocida" que tendremos acceso a la verdad de la realidad en cuanto ser. Tal vez esta indagación nos aproxime, o quizás nos indique el camino que conduzca al fundamento de la metafísica. Porque el error de los filósofos quizás haya consistido hasta ahora en la pretensión de **partir** de un primer principio que se imponga por sí mismo (de allí que se lo haya concebido como una verdad primera autoevidente, un axioma que no necesita demostración, una experiencia indubitable desde la cual derivar todo otro conocimiento), en vez de **buscarlo** (lo que supone un largo camino de reflexión e investigación que avance desde la duda y la inseguridad hacia la certeza, desde la ausencia de verdad hacia la verdad) y establecerlo **al final**, como resultado.

Procedamos, pues, a esta "segunda" indagación epistemológica de la realidad conocida, esto es, de los objetos del conocimiento. Empezaremos por la experiencia empírica, abordaremos luego la experiencia fenomenológica, y finalmente la experiencia racional.

Segunda parte

ANÁLISIS EPISTEMOLÓGICO DE LAS EXPERIENCIAS COGNITIVAS DE LAS REALIDADES EMPÍRICA, FENOMENOLÓGICA Y RACIONAL

IV. LA EXPERIENCIA COGNITIVA DE LA REALIDAD EMPÍRICA Y LA NO EMPIRICIDAD DE LA CONCIENCIA

Distinción e integración de las experiencias cognitivas

Antes de comenzar este análisis de las experiencias cognitivas conviene precisar que la distinción y/o diferenciación que hacemos entre ellas al proponernos su análisis secuencial o sucesivo, no es una experiencia inmediata o algo que se establezca o pueda darse por conocido con antelación al análisis epistemológico que las distingue. En efecto, las tres experiencias cognitivas (y los objetos que ellas establecen como conocimiento), suelen manififestarse simultáneamente y entrelazarse en experiencias cognitivas complejas, en que la mente humana actúa como un único sujeto cognitivo que integra y procesa los conocimientos de los tres tipos, pudiendo incluso no llegar a distinguirlos adecuadamente, confundiéndolos y por tanto confundiéndose. En efecto, la percepción empírica de un árbol que se expone ante nuestra vista habitualmente está acompañada de la conciencia fenomenológica de que estamos viendo y observando ese árbol, y al mismo tiempo asociarse al concepto o a la idea de árbol que podamos pensar y formular racionalmente. Pero aunque se manifiesten juntos en la mente, podemos siempre y claramente hacer la distinción entre el árbol en cuanto percibido por los sentidos, en cuanto captado subjetivamente por la conciencia, y en cuanto formulado como idea o concepto.

Cómo la percepción empírica, la conciencia fenomenológica y la comprensión racional puedan conectarse y unirse en la mente es algo que ocupará nuestra atención más adelante, una vez que en base a su preliminar distinción analítica, hayamos examinado separada y sucesivamente las respectivas experiencias cognitivas. Comencemos entonces por la percepción empírica y la realidad que establece como conocimiento de un tipo particular.

La realidad empírica

Después de la crítica de Kant y la filosofía moderna ya no podemos aceptar ingenuamente el realismo de la metafísica aristotélica, que suponía que cada objeto empíricamente percibido –sea una cosa, una planta, un animal o cualquier otra realidad empírica individualizable–, es un ente sustancial del cual los sentidos y la percepción fenomenológica captarían sus

modos accidentales: forma, color, textura, identidad, etc.; ni menos el idealismo platónico que suponía por sobre la realidad experimentada por la percepción la existencia de Ideas puras de las cuales los objetos percibidos serían meras «sombras» o apariencias, y los objetos lógicos (conceptos, símbolos, números) su reflejo racional o mental. Tampoco podemos negar una u otra posibilidad, pues ello sólo podría hacerlo una metafísica que nos diga con verdad y certeza lo que es el ser, ontología que aún no tenemos.

Todo lo que podemos afirmar sobre la realidad empírica tal como aparece en la experiencia de los sentidos, es lo que el análisis epistemológico de esa experiencia cognitiva pueda concluir respecto a los objetos que ella establece, esto es, sobre **la realidad en cuanto sensitivamente percibida.**

En efecto, la realidad empírica percibida por los sentidos no es otra que la que surge de, o aparece en, la misma experiencia empírica que la determina como objeto empírico. Los sentidos de la vista, el oído, el tacto, el olfato y el sabor no pueden por sí mismos decirnos si tal realidad percibida sea sustancial, óntica u ontológica, no la identifican como **ser** ni como **existente en sí** más allá o al fondo de su empiricidad. En la percepción sensible los objetos aparecen solamente como **información**, como **datos**, y más concretamente como figuras y colores, sonidos de diversa intensidad, sabores y olores, durezas y texturas, tamaños y formas, etc.

La percepción no se limita, sin embargo, a la multiplicidad de esas informaciones diferentes según el sentido que las reciba, pues éstos conducen la información al cerebro, que los registra en la memoria y los integra en una percepción unificante tal que los datos e informaciones son elaborados como cosas o cuerpos (manzanas, conejos, piedras, etc.) que presentan una figura, textura, colores, sabores, formas, tamaños, etc., que se mueven y alteran y actúan, que proporcionan constantemente a los sentidos nuevos datos e informaciones, que se conectan y relacionan unos con otros, que se comportan y reaccionan de ciertos modos, que muestran ciertas características y regularidades perceptibles.

Las conexiones y relaciones que el cerebro en cuanto órgano empírico interno establece entre las distintas percepciones y conocimientos proporcionados por los sentidos pueden ser variadas, múltiples, incluso extrañas, tal que **imaginativamente** pueden formarse y aparecer combinaciones de colores, figuras y sensaciones originadas en momentos y lugares diferentes. De este modo pueden "construirse" o elaborarse imágenes tan curiosas como las de centauros y unicornios azules.

Obsérvese que la distinción que hacemos entre los datos o informaciones proporcionados por los distintos sentidos (figuras, colores, texturas, sabores, tamaños, etc.), y su integración y reelaboración en el cerebro donde aparecen como imágenes de cosas o cuerpos que manifiestan aquellas figuras, colores, texturas, sabores, tamaños, etc., es una distinción que efectuamos enteramente al nivel de la realidad empírica, percibida empíricamente. En esta experiencia cognitiva, una cosa o un cuerpo (la imagen de una cosa o de un cuerpo que se construye en nuestro cerebro) se distingue de sus colores, sabores, etc. (percibidos por los sentidos), sólo en cuanto percibimos o imaginamos como cosa o cuerpo un conjunto integrado de múltiples informaciones proporcionadas por los distintos sentidos, que se unifican en el cerebro mediante un proceso cognitivo igualmente empírico. Dicho de otro modo, la cosa o el cuerpo se distingue de sus colores, figuras, texturas, etc., a la manera en que una totalidad compuesta de muchas partes se distingue de las partes que la componen e integran. No podemos, pues, efectuar a este nivel aquella distinción metafísica que propuso Aristóteles y perfeccionó la escolástica, entre la "sustancia" (la cosa, el cuerpo, concebido como un ente) y sus "accidentes" (los colores, figuras, texturas, olores, captados por los sentidos).

En cuanto experimentados por los sentidos exteriores e integrados por la percepción cerebral interna, **todo lo que aparece en esta experiencia cognitiva empírica es realidad empírica, percibida y elaborada por los sentidos**. (La distinción entre la cosa u objeto "sustancial" y sus cualidades sensibles o "accidentales" puede ser considerada solamente como el resultado de una operación mental (racional) que se expresa y manifiesta lingüisticamente cuando distinguimos entre aquello sustantivo que no puede ser predicado de algo distinto de sí mismo, y las cualidades adjetivas que se predican de algo sustantivo. Así, numerosas cualidades o informaciones empíricas pueden ser predicadas de un caballo (que puede ser negro, suave, etc.), mientras que un caballo no puede predicarse de ninguna otra cosa u objeto (salvo metafóricamente, pero ya no se trataría efectivamente de un caballo).

Cabe agregar y precisar que cuando hablamos aquí de los sentidos, no nos referimos solamente a los clásicos cinco sentidos de la vista, el oído, el tacto, el olfato y el sabor, localizados en órganos particularmente sensitivos, sino mucho más ampliamente a todo el cuerpo humano en cuanto capaz de percibir y ser afectado por realidades empíricas, externas e internas. No solamente percibimos realidad empírica a través de la piel, los ojos y los demás órganos que están en la periferia del cuerpo, pues también los

órganos interiores, el sistema nervioso, el sistema endocrino, los aparatos circulatorio, digestivo, respiratorio, sexual, etc., son sensibles, experimentan la realidad empírica y generan información. **El cuerpo humano entero es sensitivo y transmite al cerebro –órgano corporal máximamente perceptivo e integrador de percepciones– lo que percibe y establece como realidad empírica**. Así, el placer y el dolor, el apetito y el vértigo, la placidez y la excitación, y muchísimos otros sentimientos y emociones que nos producen las cosas y las acciones que percibimos, constituyen también experiencias cognitivas empíricas; o dicho de otro modo, también conocemos la realidad empírica mediante las experiencias corporales que nos producen placer, dolor, disgusto, satisfacción, rechazo, náusea, emoción, etc.

Cuando decimos, pues, realidad empírica, debemos entender que se refiere **a lo que aparece** en la percepción como informaciones y objetos percibidos empíricamente, y que es el conjunto de los **efectos** que se producen en los sentidos, en el cerebro y en todo el cuerpo humano, al ser impactados por ciertas realidades que empíricamente se presentan como **exteriores** a los sentidos mismos y al cerebro, o sea que éstos perciben como llegándoles desde fuera.

Esta empiricidad es más que la serie o multitud de las informaciones unificadas como percepciones e imágenes de cosas y objetos físicos, químicos y biológicos separados, pues todo ello se integra en conjuntos interrelacionados que configuran un medio, un ambiente, un habitat, unas circunstancias complejas interrelacionadas. En tal sentido, son también parte de la realidad empírica las acciones y comportamientos que observamos en los individuos, sus rasgos y fenómenos psicológicos (como las emociones y sentimientos, los actos volitivos, los temperamentos, los complejos, las regresiones, etc.), sus agrupamientos y procesos sociales (como las familias, las organizaciones e instituciones, las migraciones, los fenómenos monetarios, las guerras, las revoluciones y conflictos sociales) **en cuanto captables empíricamente.**

Naturalmente que, cuando expresamos en estos términos y nos referimos **conceptualmente** a esta realidad empírica, estamos en cierto modo trascendiendo el simple conocimiento empírico de ellas, elaborando y desplegando una experiencia cognitiva distinta de la propiamente empírica, a la que nos referiremos más adelante. Aun más, el hecho mismo de que tengamos conciencia del conocimiento empírico es una experiencia fenomenológica, que no podemos considerar empírica. Pero **en cuanto realidad** a la que se refieren los conceptos con que expresamos intelectual-

mente la información que nos proporcionan los sentidos, el cuerpo y el cerebro perceptivos, y de la cual tomamos conciencia fenomenológicamente, se trata siempre de aquella que identificamos como realidad empírica (o sea, conocida empíricamente).

En tal sentido, todos los objetos empíricos constitutivos de la realidad empírica, son los que procesan las ciencias positivas, que aplicándoles sus métodos lógicos y matemáticos –después examinaremos cómo lo hacen y lo que ello implica– **reelaboran** los datos e informaciones de la percepción, presentándolos como conjuntos de átomos que tienen una estructura interna y unas relaciones recíprocas, como ondas que manifiestan ciertas frecuencias, como unidades de materia y de masa que tiene un peso y que se desplazan a ciertas velocidades, como energías que ejercen ciertas fuerzas, como **quantos** indeterminados, como células vivientes que se desarrollan, reproducen y evolucionan, como elementos que cumplen funciones determinadas en un sistema, como vivencias psíquicas, como actitudes y comportamientos más o menos adaptados al contexto personal y social, etc.

Al efectuar esta reelaboración de lo percibido, que expresamos lingüísticamente y mediante variados sistemas de signos y símbolos, lo que conciben las ciencias positivas no es ya pura percepción empírica, pues ellas han procedido a relacionar lógica y matemáticamente las informaciones proporcionadas por los sentidos; es así que muchos de los conocimientos propuestos científicamente ya no son perceptibles por los sentidos, pero todos ellos mantienen alguna relación con lo percibido, **se refieren** a esta misma realidad empírica, y pueden en parte ser verificados experimentalmente a través de algunos efectos perceptibles, o sea mediante datos e informaciones que los corroboran. No "vemos" la ley de gravedad, pero observamos a los objetos caer y moverse conforme a lo que dicha ley establece.

Podemos decir, pues, que hay dos elaboraciones de los datos e informaciones empíricas, una inmediata y otra mediata, pero ambas nos ponen en presencia de realidades empíricas, de distinto modo. Más allá de la síntesis o integración de informaciones sensibles que se verifica en el cerebro que las unifica proporcionándonos una percepción de ellas como cosas u objetos identificables, la razón y las ciencias positivas procesan lingüística y analíticamente (lógica, matemática, geométrica y simbólicamente) lo que la percepción capta como datos y objetos, procediendo a reconstruir lo percibido de modo más complejo y refinado y a nivel **abstracto** (separa-

do); pero para las ciencias positivas, la realidad que estudian y a la que hacen referencia sus abstracciones (conceptos, hipótesis, leyes y teorías), es siempre y solamente la que se constituye **en** y **por** la percepción.

En este nivel de la abstracción, o sea de la elaboración conceptual, lingüística y científica de la realidad empírica, podemos distinguir dos niveles o grados. El primero está dado por aquella elaboración que nos permite formular conceptos y nombrar los objetos con palabras y símbolos que los indican y representan (por ejemplo, cuando decimos "éste es un pájaro", "aquello es un vaso"), y que podemos considerar una abstracción "de primer grado" en cuanto el conocimiento que en esta primera elaboración mental se alcanza permanece ligado a la realidad empírica a que se refiere, y no puede independizarse de los datos de la experiencia empírica a que se hace referencia. El segundo es aquél que construyen las ciencias que relacionan conceptos, formulan teorías, resuelven ecuaciones y efectúan complejas operaciones lógicas, que en tal modo pueden desconectarse de la realidad empírica y trabajar con objetos racionales puros, no empíricos; al proceder a este nivel (que en cuanto separado de la realidad empírica podemos considerar abstracción "de segundo grado"), el cognoscente científico está consciente de que se ha distanciado de la realidad empírica, y **no confundirá nunca** la realidad empírica con las abstracciones que sobre ella construye, aunque puede esperar y después intentar alguna reconexión de estas elaboraciones abstractas con hechos y datos empíricos. Es en este sentido que afirmamos que las ciencias positivas **se refieren** a la realidad empírica en los conocimientos que les son propios, aunque éstos sean abstractos y teóricos.

Ahora bien, este conocimiento teórico y racional de la realidad empírica, aún no siendo él mismo una experiencia cognitiva empírica, nos proporciona conocimientos sobre la realidad empírica, que la experiencia empírica no alcanza por sí misma. Entre otras cosas, las ciencias nos llevan a descubrir que no toda realidad empírica es percibida empíricamente; pero ello no en razón de la no empiricidad de aquella sino de las limitaciones perceptivas de nuestros sentidos y de nuestro cuerpo, limitaciones que podrían ser superadas mediante el perfeccionamiento de los instrumentos de la percepción. Componentes infinitesimalmente pequeños de la materia, o extraordinariamente distantes en el tiempo y en el espacio, que no podemos percibir, la ciencia los supone formando parte de la realidad empírica porque descubre sus interacciones y sus efectos sobre otras realidades empíricas conocidas, que puede explicar en base a las fuerzas de la realidad empírica que conoce.

Ahora bien, los mismos sentidos y sus percepciones, el cuerpo sensitivo y el cerebro como órgano integrador de percepciones, son para las ciencias positivas realidades **empíricas**, del mismo nivel que las realidades exteriores que los impactan y que ellos perciben, relacionan y procesan. La percepción del color rojo es una alteración físico-química (empírica) que ocurre en el ojo (empírico) cuando es impactado por ondas luminosas de cierta frecuencia, y que se trasmite al cerebro (igualmente empírico) mediante otras alteraciones físico-químicas, todas las cuales pueden ser percibidas empíricamente. Todos los datos que perciben los sentidos y el cerebro, en el hecho y en cuanto son percibidos, tienen ellos mismos una materialidad empírica, son fenómenos que ocurren en los ojos, en los oídos, en el sistema nervioso, en el cerebro, en el cuerpo sensitivo, todos objetos empíricos, que experimentan alteraciones empíricas similares a las que se producen en los radares, en los sensómetros, en los espectroscopios y demás instrumentos científicos de captación de datos cada vez más refinados que se construyen en los laboratorios. (Algunos de estos instrumentos -como el microscopio y el telescopio, los audífonos y amplificadores de sonido- se limitan a amplificar o modificar ciertos objetos empíricos que no percibimos naturalmente, de modo de presentarlos ante los sentidos dentro del rango en que éstos reaccionan al estímulo. Otros instrumentos –como el espectroscopio, los radares, los instrumentos de captación de rayos x y otros– reaccionan ante impulsos u ondas para los cuales carecemos del correspondiente sentido perceptivo, y para hacernos acceder a su conocimiento transforman la información que obtienen en ondas luminosas o en datos de algún tipo que sí podemos captar sensitivamente. Otros –como el electroencéfalograma y el "detector de mentiras"– captan las alteraciones cerebrales, nerviosas y emocionales que registradas en aparatos electrónicos proporcionan información perceptible).

Es un hecho perceptible y científicamente probado, además, que toda percepción deja una huella en el cerebro, que podría incluso ser localizada empíricamente; de algún modo las percepciones quedan "grabadas en la memoria", y podemos volver a hacerlas presente mediante actos psíquicos de varios tipos, haciendo con ellas nuevas combinaciones que llamamos imaginarias, o que aparecen modificadas en los sueños, o a través de la hipnosis, etc. Las ciencias están lejos de haber agotado el conocimiento de todo aquello que ocurre en el cuerpo, los sentidos y el cerebro perceptivos, al igual que permanecen inexplorados amplios campos de la realidad física, química, biológica y social. Pero desde el punto de vista epistemológico, cualquiera sea el caso, todo lo percibido y perceptible por algún sentido u órgano corporal, directa o indirectamente, de modo inme-

diato o con la mediación de instrumentos, sea interior o exterior al cuerpo humano, a los sentidos y al cerebro, debe ser considerado realidad empírica y puede ser objeto de análisis por las ciencias positivas, que la examinarán como datos e informaciones más o menos complejos, que tienen alguna materialidad, estructura atómica, composición química, potencia energética, longitud de onda, recurrencia estadística, fuerza reactiva, intensidad nerviosa, emocional, etc., pudiendo ser descritas, medidas, analizadas, descompuestas, reconstituidas, sintetizadas, reproducidas, vivenciadas, en fin, experimentadas empíricamente.

Siendo así, cuando la percepción empírica reconoce algo como realidad **exterior**, no hace referencia a una **exterioridad ontológica** que ponga a los objetos como **entes sustanciales** esencialmente distintos y trascendentes respecto a la realidad empírica (percibida) como tal. Se trata, en cambio, sólo de la exterioridad que aparece en la misma percepción, una exterioridad **que se percibe** empíricamente, esto es, la que se observa entre objetos de un mismo carácter empírico –las cosas percibidas y los sentidos que las perciben– **que se relacionan** unas con las otras en un mismo nivel empírico. Para decirlo en forma más gráfica: cuando recibo el golpe de un palo en la cabeza, las conexiones nerviosas afectadas por el golpe generan en el cerebro la sensación de dolor, al mismo tiempo que los sentidos captan que el origen de dicho dolor está en el impacto de un palo que ha sido movido por alguna fuerza mecánica distinta de las fuerzas biológicas que operan en el sistema nervioso y cerebral que experimenta la sensación del dolor. En términos más generales: la exterioridad de las realidades empíricas es aquella que se percibe al percibir sus relaciones empíricas. Podemos hablar, en este sentido, de un **monismo** de la realidad empírica, o de que el mundo empírico es uno solo, aunque podamos distinguir en él realidades perceptoras y realidades percibidas, sujetos empíricos de la experiencia empírica (ojos, oídos, cuerpo sensitivo, cerebro) y objetos empíricos percibidos empíricamente.

Es interesante y conceptualmente decisivo, esto es, de la más alta relevancia teórica, considerar a este punto del análisis un hecho que las ciencias empíricas han descubierto en la realidad que estudian. Nos referimos al hecho de la evolución natural, ampliamente reconocido por las ciencias y actualmente aceptado por todos, según el cual la realidad empírica ha experimentado procesos de cambio y organización progresivos, conforme a los cuales el surgimiento de organismos vivientes y **cognoscentes**, o sea dotados de ojos, oídos, cuerpos perceptivos y cerebros, ha sido el producto de una larga historia natural verificada empíricamente en nuestro pla-

neta (y tal vez también en otros). La relevancia teórica de este hecho para la comprensión del conocimiento y de la realidad empírica no puede minimizarse, pues implica nada menos que **la propia realidad empírica ha generado dinámicamente los sujetos cognoscentes empíricos que la constituyen como objeto de su conocimiento**. Dicho de otro modo, los sujetos del conocimiento empírico han sido generados por la propia realidad empírica en su evolución natural, como si ella hubiera tenido la necesidad de ser conocida, o pudiera decirse mejor, como si hubiera buscado conocerse a sí misma.

Sujeto y objeto del conocimiento empírico son parte de una misma realidad empírica. Todo lo que sea empíricamente percibido y perceptible es realidad empírica y solamente empírica, y todo lo que ella es puede ser analizado con mayor o menor rigurosidad y exactitud por las ciencias positivas. Si haya o no, más allá de lo empíricamente perceptible, una realidad metafísica, trascendental o absoluta, un ente sustancial, una esencia o naturaleza universal, etc. al interior de la realidad empírica, o subyaciéndola o trascendiéndola, no lo pueden decir estas ciencias y permanece como pregunta que deberá ser abordada por una metafísica futura, si ésta llega a constituirse sobre bases propias.

La conciencia y la ciencia de la realidad empírica

Sin embargo hemos observado que las ciencias positivas **se refieren** a la realidad empírica –lo que permite denominarlas "ciencias empíricas"–, pero en cuanto ciencias que versan sobre la realidad empírica la **trascienden** de algún modo, constituyendo un tipo de conocimientos que **involucran elementos cognitivos no empíricos** sino lógicos (ideas, conceptos, juicios, razonamientos, etc.), matemáticos (números, ecuaciones, cálculos, etc.) y, en general, racionales, que no forman parte de la realidad empíricamente perceptible. Tener en cuenta esta diferencia entre el conocimiento propiamente empírico y el conocimiento científico (abstracto en "segundo grado") sobre la realidad empírica, es fundamental para comprender qué exactamente entendemos por conocimiento empírico y por realidad empírica. En efecto, el conocimiento empírico es el que realizan los órganos perceptivos del cuerpo, y más ampliamente el cuerpo como órgano sensitivo y perceptivo complejo, que experimentan la realidad empírica al ser impactados por elementos de ella, cuáles las ondas sonoras y luminosas, las moléculas, la masa, los campos de energía física, la acidez y la salinidad, etc. Si bien reconocemos que hay realidad empírica que de hecho no es percibida empíricamente, pudiendo serlo mediante el empleo de instru-

mentos y otros medios que potencien los sentidos, es clara la distinción que hacemos entre la realidad empírica (que incluye todo aquello) y los conocimientos (conceptos y formulaciones abstractas) que sobre la realidad empírica elaboramos sin que sean susceptibles de percepción empírica, no siendo por consiguiente empíricos ellos mismos. Para que no quede lugar a dudas sobre el contenido del conocimiento empírico, digamos que éste tipo de conocimiento lo compartimos con los animales que ven, oyen, saborean, palpan, sienten placer y dolor, etc.

Tenemos, pues, que esa realidad empírica así conocida (y aunque en parte permanezca desconocida empíricamente) puede ser objeto de **otros** tipos de conocimientos. Es lo que observamos en el propio conocimiento científico, el cual combina e integra los datos y percepciones proporcionados por el conocimiento empírico con otros tipos de conocimiento. En efecto, hemos visto como en el conocimiento científico participan conocimientos no empíricos, cuales son el conocimiento lógico, matemático, geométrico, simbólico, etc. Pero debemos agregar algo más, a saber, que en el conocimiento empírico y en el conocimiento científico se hace presente una tercera experiencia cognitiva, distinta de ambas: la que hace del conocimiento empírico (y científico) un conocimiento **consciente**. En efecto, habitualmente (aunque no siempre) **somos conscientes** de nuestros conocimientos, que precisamente en cuanto somos conscientes de ellos los consideramos "nuestros" conocimientos: percibo una realidad empírica con los ojos, la identifico con un nombre y un concepto, y además, sé conscientemente que tengo esos conocimientos, y no confundo aquéllas experiencias cognitivas sobre la realidad empírica, con esta otra experiencia del "tener conciencia" de esos conocimientos. Una experiencia cognitiva ésta última, que puedo atribuir a un sujeto cognitivo distinto de los sentidos sensibles y del cuerpo perceptivo, que nos hemos habituado a llamar **conciencia**.

Examinaremos más adelante estos otros tipos de experiencias cognitivas, el sujeto que las tiene y los conocimientos y realidades a que se refieren. Por el momento nos limitamos a constatar que en la mente humana los conocimientos empíricos se entremezclan con estos otros tipos de experiencias cognitivas, que por ahora distinguimos sólo en cuanto experiencias cognitivas no asimilables al conocimiento empírico. Cuando más adelante examinemos la experiencia cognitiva de "tomar conciencia" del conocimiento empírico, tendremos ocasión de observar que pone de manifiesto su distinción respecto a éste, en el hecho que procede con marcada independencia respecto a la realidad empírica a que se refiere. Independencia que en alguna medida es también propia del conocimiento científico,

que se permite establecer relaciones entre distintos datos (y percepciones) empíricos que en el conocimiento empírico no aparecen relacionados, articulándolos conforme a otros contenidos cognitivos más abstractos (conceptos, números, categorías, etc.), y formulando hipótesis y modelos que pretende explicativos de los datos empíricos. Por el momento, lo que nos importa es tener claro que si bien la realidad conocida empíricamente se deja "procesar" cognitivamente por la ciencia y de ella tenemos conciencia, lo que la ciencia y la conciencia construyen sobre la realidad empírica no se confunde nunca con ésta, aunque la empleen como "materia" o contenido de sus elaboraciones racionales y conscientes.

Inaccesibilidad de la conciencia para la experiencia empírica

Asumimos, pues, al nivel de esta primera indagación epistemológica, que la experiencia empírica no es la única experiencia cognitiva. Además de ella tenemos la experiencia de la conciencia autoconsciente y la experiencia racional (lógica, matemática y geométrica) que empleamos en las ciencias sobre la realidad empírica. Más ampliamente, digamos que junto a **la realidad empíricamente percibida** se nos hace presente **la realidad de la conciencia autoconsciente que se experimenta a sí misma y que capta fenomenológicamente el mundo**, y junto a ambas aparece **la realidad de las ideas, los números, las figuras geométricas, los símbolos y todos los objetos racionales que se conciben y procesan lógica, matemática, geométrica y simbólicamente.**

El entrelazamiento y la simultaneidad de las experiencias empírica, fenomenológica y racional son tan fuertes que una persona no cultivada o ingenua puede no distinguirlas, y pensar que los colores, sabores y cosas percibidas, junto a las ideas, números y símbolos que a esas realidades empíricas referimos, así como la conciencia que tenemos de esas distintas experiencias cognitivas, constituyen una misma y homogénea realidad; pero la reflexión epistemológica no permite tal confusión. Dicho más concretamente: la percepción del color azul, la idea de color azul, y la conciencia del color azul percibido y pensado, corresponden a distintas experiencias cognitivas, aunque puedan verificarse simultáneamente.

Ante todo, la distinción entre las realidades empíricas por un lado, y la conciencia y los objetos racionales por el otro, resulta claramente del hecho que la conciencia y los objetos lógicos **no son percibidos empíricamente** ni pueden ser objeto de experiencia empírica. No podemos tener percepción empírica del número uno, de la idea de infinito, del concepto de

árbol, de la solución matemática de una ecuación, de la coherencia de un silogismo ni de la exactitud del cálculo infinitesimal; en el concepto de hombre o en el segundo principio de la termonidámica no podemos percibir colores ni identificar alguna estructura atómica o una composición química, ni los veremos afectados por la fuerza de gravitación, ni podremos cuantificar su masa ni medir una longitud de onda o algún desarrollo celular, ni apreciar un dolor, sentimiento o conducta emocional. Tampoco podemos percibir empíricamente una conciencia autoconsciente y cognoscente, el contenido teorético de sus conceptos y afirmaciones, su diálogo interior y la autonomía de su voluntad. Empíricamente podemos percibir los sonidos y los caracteres escritos que configuran las palabras, pero el significado conceptual que expresan permanece inaccesible a la experiencia puramente empírica. Las ciencias biológicas, químicas y físicas podrán captar las alteraciones que se verifican en el sistema nervioso, en el cerebro y en el sistema endocrino cuando se hacen ecuaciones, cuando se medita o cuando la conciencia es consciente de su libertad interior; las ciencias del comportamiento psíquico y social podrán percibir las emociones que se producen en el hombre cuando calcula y piensa, observar la conducta de la mujer y el hombre empíricos que buscan la verdad con mayor o menor interés e intensidad, los efectos sociales de sus ideas y actitudes, etc. Pero la corrección o incorrección de las ecuaciones, el contenido abstracto de las meditaciones, y las formas de la conciencia misma, no son accesibles al conocimiento empírico.

Con esto no queremos afirmar que las realidades lógicas, matemáticas y de conciencia sean seres de un tipo distinto al de las realidades empíricas, sino que se trata de objetos de conocimiento a los que no acceden los sentidos y el cuerpo sensitivos, presentándose en experiencias cognitivas diferentes al conocimiento empírico.

Esta inaccesibilidad de la conciencia y de los objetos racionales para la percepción empírica, es de un tipo completamente distinto a aquella a que hicimos referencia al mencionar que las ciencias positivas llevan a aceptar como parte de la realidad empírica ciertos objetos materiales que no percibimos empíricamente debido a limitaciones de nuestros sentidos, que no alcanzan lo infinitamente pequeño ni lo infinitamente lejano, pero que podrían ser percibidos si perfeccionáramos los instrumentos de la percepción. Mientras aquellos objetos empíricos se descubren a través de efectos empíricos que ponen en evidencia relaciones (empíricamente perceptibles) con otros objetos empíricos, la conciencia y los objetos lógicos y matemáticos aparecen en experiencias cognitivas distintas a la experiencia empíri-

ca, y en cuanto objetos establecidos por estas experiencias no son accesibles a la percepción empírica por más que se perfeccionen los órganos de la percepción.

Tenemos, pues, no solamente que la experiencia y el conocimiento empírico no acceden al **ser** ontológico, sino que tampoco se ponen en contacto con la **conciencia** fenomenológica ni con los **objetos racionales**. Los sentidos y el cuerpo perceptivo se conectan solamente con los objetos empíricos, de lo cual concluimos que los objetos lógicos y la conciencia que los concibe son distintos de los objetos empíricos en cuanto empíricos. Pero al decir "son distintos" no nos referimos a una distinción óntica o metafísica, que no cabe hacer a este nivel, sino solamente a que hay una exterioridad y discontinuidad epistemológica entre unos y otros: se conocen mediante experiencias cognitivas diferentes, tal que unos objetos no se conectan con los otros en un mismo proceso cognitivo. La distinción es, pues, sólo la que aparece al nivel en que es establecida. Se trata, en esta instancia, de una distinción que es establecida **en la experiencia de la realidad empírica** por el hecho de no ser la percepción empírica apta para captar los objetos racionales y fenomenológicos de los que tenemos conciencia.

Así entendida la distinción, se nos hace necesario reconocer entre los objetos empíricos y los objetos racionales y fenomenológicos un tipo de **exterioridad** distinta de aquella que separa y relaciona, al interior de la experiencia empírica, la realidad de los sentidos y del cerebro respecto a la realidad de las cosas que ellos perciben como exteriores. El hecho de ser la conciencia y los objetos lógicos, matemáticos y geométricos imperceptibles empíricamente, o sea de que no exista entre ellos y los objetos empíricos un **nexo empírico** inmediato y directo como el que relaciona un átomo con otro, una energía física con otra energía física, una célula con otra célula, una onda luminosa con un ojo, es lo que hace que pensemos a **todos** los objetos empíricos como **externos** a la conciencia. Por lo mismo y a la inversa, los propios sentidos de la vista, el oído, etc. y sus percepciones, el cuerpo con todos sus órganos, así como los actos que ocurren en el cerebro cuales el placer y el dolor, la excitación nerviosa y la emoción que provoca la velocidad o la altura, en cuanto fenómenos biológicos y psíquicos perceptibles empíricamente, los consideramos o asumimos como **exteriores a la conciencia**. Pero esta exterioridad significa solamente que aquello que a nivel fenomenológico experimentamos como conciencia, al igual que los objetos lógicos y matemáticos que captamos racionalmente, no siendo accesibles empíricamente, **no se constituyen como realidades empíricas**.

La exterioridad de la realidad empírica respecto a la conciencia es la exterioridad de la conciencia, de las ideas y los números **para** la experiencia empírica. La exterioridad se constituye en la experiencia empírica de la **inaccesibilidad**, o sea como **exclusión** respecto a un determinado campo de observación y percepción. No se trata, pues, de que la experiencia empírica establezca la realidad de la conciencia como exterior a ella. Lo que establece el análisis epistemológico de la experiencia empírica es que la propia realidad empírica es distinta de cualquier cosa que llamemos conciencia, que no puede ser empíricamente vista, palpada, sentida, etc. En realidad la percepción empírica y las ciencias positivas **no saben** que exista la conciencia porque no hay experiencia empírica de ella. Las ciencias que se basen exclusivamente en la experiencia empírica no pueden afirmar ni negar la existencia de la conciencia, del sujeto autoconsciente como tal sujeto autoconsciente. Es como si estas ciencias dijeran: si existiera la conciencia sería **otra cosa**, algo no verificable empíricamente.

Por eso las ciencias positivas quedan perplejas cuando perciben indicios de que la realidad empírica podría verse afectada por los fenómenos de conciencia o por cualquiera otra supuesta realidad extraempírica. Ellas, en efecto, que conocen las relaciones entre las fuerzas empíricas y que en su nivel explican lo que ocurre en su campo de observación cuando identifican el actuar de esas fuerzas, no pueden concebir que se verifique un cambio en una estructura física, química, biológica, psicológica o social que no sea provocado por alguna fuerza física, química, biológica, psicológica o social. De ahí que, desde el punto de vista de la experiencia empírica y de las ciencias positivas, los hechos o fenómenos que no puedan explicarse en base a relaciones inherentes a la realidad empírica, resultan irreales, o bien, extraños, misteriosos, milagrosos, paranormales, esotéricos.

Pero esto no significa necesariamente que no existan conexiones reales (conocidas y cognoscibles) entre la conciencia autoconsciente y las realidades empíricas. Simplemente, tales conexiones no pueden ser percibidas a nivel empírico porque la conciencia (uno de los supuestos elementos de la supuesta conexión) no entra en el campo de lo empíricamente perceptible, y a nivel empírico sólo podrían percibirse, si los hubiese, los **efectos** empíricos de la acción de la conciencia no empírica. Pero la experiencia empírica no puede establecer ella misma, por sí, que tales efectos lo sean de la conciencia, o a ésta como su causa, porque la conciencia permanece fuera de su horizonte perceptivo. Los posibles nexos entre la conciencia y la realidad empírica sólo podrían ser objeto de conocimientos de algún tipo en que la experiencia empírica se conecte con otras experiencias cognitivas.

De todos modos, cabe advertir contra cierta ingenuidad que demasiado rápidamente supone que ciertos hechos empíricos son producidos por realidades no empíricas, atribuyéndoles un carácter milagroso o extrasensorial que no tienen. En efecto, hay hechos empíricos producidos por otros hechos empíricos cuyos nexos no han sido aún conocidos, pero que podrían serlo en un futuro en que se logre la integración entre ciencias positivas distintas. De hecho, las ciencias positivas están descubriendo ciertos nexos empíricamente verificables entre fenómenos físicos, químicos, biológicos, psicológicos y sociológicos, que antes se consideraban inexplicables. El hecho que las varias ciencias positivas hayan evolucionado separadamente y no se hayan aún integrado, dificulta la identificación de muchos de los nexos que transitan entre los diferentes tipos de realidades empíricas que estudian; pero que no hayan sido aún identificados no excluye que sean empíricamente reales.

V. LA EXPERIENCIA FENOMENOLÓGICA DE LA CONCIENCIA Y LA EXTERIORIDAD DE LA REALIDAD EMPÍRICA

La realidad fenomenológica

La conciencia como realidad –o sea como objeto de conocimiento– es establecida en y por una experiencia cognitiva singular en la cual el sujeto cognitivo se reconoce como sujeto y objeto de su propio conocimiento. Lo que llamamos conciencia autoconsciente se presenta en el experimentarse del sujeto a sí mismo, interior e íntimamente, como cognoscente que se conoce como realidad en el acto mismo del conocer. Dicho de otro modo, la conciencia se establece en su autoconocimiento, o sea en la experiencia cognitiva de un sujeto que es consciente de su propia actividad cognitiva, y que en la misma experiencia cognitiva se identifica con la realidad conocida (la conciencia como objeto del conocimiento). Así, **la conciencia se establece y concibe a sí misma con un doble carácter de sujeto (cognoscente) y de objeto (realidad conocida)**.

Esta experiencia cognitiva de la conciencia autoconsciente parece ser común a todos los sujetos pensantes, y es aquella misma que llevó a Descartes a la formulación del famoso **Cogito** (en que cada conciencia puede autoidentificarse al afirmar "pienso y sé que pienso"); pero ya vimos que Descartes se extralimitaba al asumirla como una experiencia metafísica capaz de establecer firmemente sobre ella el acceso al conocimiento certero del ser y la existencia, derivando de la experiencia del pensar la afirmación de la existencia del yo ("cogito, ***ergo sum***"). Adoptando la terminología moderna posterior a Descartes, nos referiremos a esta experiencia cognitiva como **experiencia fenomenológica**, significando con esta expresión no sólo a la conciencia que se capta a sí misma como realidad autoconsciente sino también a todo fenómeno de conciencia, o sea a todo lo que aparece y se presenta en ella de modo consciente. La realidad fenomenológica sería la conciencia como realidad **autoconsciente** y que es también **consciente de** numerosos otros fenómenos de conciencia.

La indagación epistemológica de esta experiencia cognitiva busca identificar la realidad que aparece en esta experiencia, o sea la conciencia y sus fenómenos, como objetos de conocimiento fenomenológico; y la primera pregunta que a este nivel se plantea, importante en función de una posible futura ciencia metafísica, es si en esta segunda experiencia cognitiva

aquella exterioridad entre la conciencia y la realidad empírica que fuera establecida en la experiencia empírica por exclusión, como inaccesibilidad de la conciencia para la experiencia empírica, aparezca y resulte establecida también por la experiencia fenomenológica, o sea desde la conciencia misma y no ya por su exclusión: como conocimiento fenomenológico (consciente) de la realidad empírica en cuanto externa a la conciencia, y de la conciencia como realidad que no forma parte de la realidad empírica.

Para responder esta pregunta es preciso, al menos en una primera instancia, examinar la experiencia fenomenológica **desde ella misma** e identificar la realidad que se presenta en ella como conocimiento (como aquello que conoce); pues si intentáramos responderla desde la experiencia empírica el resultado estaría ya dado, y no sería otro que excluir y negar la conciencia como realidad fenomenológica distinta de la realidad empírica, o sea aceptar como realidad de la conciencia solamente lo que pueda ser reconocido empíricamente o reconducido a conocimiento empírico.

El análisis de la experiencia cognitiva de la conciencia, o experiencia fenomenológica, y de las ciencias que en ella se fundan, nos pone no solamente ante la conciencia autoconsciente misma, sino también y simultáneamente ante un vasto conjunto de otros objetos fenomenológicos presentes en la conciencia, entre los cuales se encuentran los datos e informaciones proporcionados por la experiencia empírica, de la cual la conciencia es consciente. Así, en la experiencia fenomenológica la conciencia se capta no solamente como **autoconsciente** sino también como **consciente de** diferentes realidades, del mundo, la naturaleza, el tiempo, el espacio, el cuerpo, el yo, los otros, la sociedad, las emociones, las ideas, los valores, los juicios éticos, el pensar lógico, las ciencias, etc. Y aunque estos objetos fenomenológicos (u objetos de conciencia) son captados en la conciencia misma, se le presentan como distintos de ella: la experiencia fenomenológica de la conciencia distingue entre la conciencia autoconsciente de sí y el sujeto que conoce otras realidades y mundos, y lo que ella capta al tener conciencia de esas realidades y mundos fenomenológicos, distinción en la cual los considera como **externos**.

Pero cuando la experiencia fenomenológica de la conciencia distingue entre ella misma y lo que ella capta como "mundos" exteriores, no establece una **exterioridad ontológica** que ponga estos "mundos" como trascendentes a la conciencia o a ésta trascendiendo aquellos, que implicaría reconocerles entidad y existencia separada de la realidad de la conciencia. Se trata solamente de la exterioridad que aparece en la experiencia

interior de la conciencia, entre el sujeto de la experiencia fenomenológica y los objetos fenomenológicamente captados por ella y en ella misma como distintos de ella. Esa misma exterioridad **es captada fenomenológicamente**, esto es, por una conciencia que es consciente de sí misma como sujeto de la experiencia fenomenológica, y que es consciente de las distintas realidades de conciencia. Conciencia y «mundo» de conciencia **se relacionan**, pues, en un mismo campo de realidad fenomenológica. La exterioridad entre la conciencia y el "mundo" de que es consciente, es aquella relación fenomenológica que se establece **en la propia conciencia**, que se capta a sí misma como sujeto de la experiencia fenomenológica y que capta a los demás objetos fenomenológicos **en ella**. Dicho de otro modo, la conciencia es consciente **de sí** y de los conocimientos que ella posee **en sí** misma. Algunos de tales conocimientos se refieren a la conciencia misma y otros versan sobre realidades que se presentan **en ella** como distintas de ella; pero todos esos conocimientos, en cuanto conocimientos, son realidades fenomenológicas, objetos de conciencia.

Del mismo modo, pues, en que el análisis de la experiencia empírica nos hizo concluir que toda la realidad empírica es solamente realidad empírica y nada más que empírica, este análisis de la experiencia fenomenológica nos lleva a concluir que toda la realidad fenomenológica es solamente realidad fenomenológica, esto es, **fenómenos de conciencia presentes en la conciencia**. Si a la base o al fondo de la realidad de la conciencia con todo lo que contiene exista o no un ser ontológico, y si dicho supuesto ser consciente sea ontológicamente distinto de las realidades que conoce como externas y distintas de ella, es algo que no puede decir la experiencia ni la ciencia fenomenológicas, sino sólo la metafísica si es que llega a constituirse sobre bases propias y distintas de las bases que sostienen a las ciencias empíricas y fenomenológicas. (En este sentido tiene razón Sartre cuando critica a Heidegger que, al captar la conciencia como ser-en-el-mundo pensó establecer fenomenológicamente un mundo real fuera de la conciencia, cuando no hacía más que captar la conciencia "que contempla sus propias formas", sus propios contenidos cognitivos.)

¿Es la conciencia exterior a la realidad empírica o no más que una parte de ésta?

Así aparecen la conciencia y la realidad fenomenológica ante un análisis que investiga esta experiencia cognitiva a partir de ella misma y de los contenidos cognitivos que establece. Pero la ciencia epistemológica, que no se limita a una sino que investiga todas las experiencias cognitivas y

sus posibles conexiones, se interroga cual sea la relación entre las realidades establecidas por las experiencias empírica y fenomenológica, y en vez de suponerlas separadas y recíprocamente exteriores, o de postular que la conciencia y lo que ella conoce se mantienen encerrados en un ámbito puramente fenomenológico, puede plantearse una hipótesis diferente: en vez de postular la conciencia como realidad no empírica, suponer que entre la conciencia experimentada fenomenológicamente y la realidad experimentada empíricamente exista algún nexo o relación que permita reconducir enteramente la realidad fenomenológica a la realidad empírica. En tal caso la conciencia y todo el mundo fenomenológico tendrían que ser reconocidos sólo como un componente y una parte de la realidad empírica.

Esta es una hipótesis que puede plantearse aún cuando hayamos previamente establecido que la experiencia cognitiva empírica no puede acceder directamente al conocimiento de la conciencia y de la realidad fenomenológica, que no pueden ser vistas, palpadas, oídas ni sentidas con los órganos exteriores ni interiores del cuerpo y el cerebro. En efecto, sería la ciencia epistemológica –que no el conocimiento empírico– quien afirmaría que aún existiendo una diferencia entre el tipo de experiencia cognitiva por el que percibimos las cosas y aquél mediante el cual captamos la conciencia, no habría **entre los objetos** conocidos en ambas experiencias una discontinuidad en términos de realidad, sino nexos y vínculos entre ellos que las ciencias empíricas podrían reconocer. Si fuera así, tendríamos que la conciencia y su mundo fenomenológico no serían realidades de un tipo distinto al de las otras realidades empíricas conocidas por los sentidos, el cerebro y el cuerpo.

De hecho hay filósofos que se niegan a aceptar la realidad de la conciencia como distinta y exterior a la realidad empírica, y la experiencia fenomenológica como capaz de proporcionar conocimientos de realidades distintas a las que accede la experiencia empírica. Ellos conectan el que llamamos conocimiento fenomenológico al conocimiento empírico, de manera que lo que se ha concebido como conciencia autoconsciente no sería sino una particular forma y parte de la realidad empírica, percibida en un tipo de experiencia distinta a la de los sentidos pero igualmente empírica. Es ésta una reafirmación del monismo, pero inverso al del subjetivismo moderno que todo lo reconduce al interior de la conciencia; lo que se reafirma por estos autores es un **monismo empírico**, conforme al cual se reconoce la conciencia sólo en cuanto componente de la realidad empírica, y a ésta como la única realidad posible de conocerse.

La formulación de esta hipótesis –que podemos llamar reduccionista en el sentido que reduce la conciencia a mero hecho empírico– se enmarca en las corrientes filosóficas empirista y positivista, que rechazan la posibilidad de alguna ciencia que trascienda la experiencia empírica. Pero esta hipótesis tiene un problema, y es que llega a concluir no más que lo ya afirmado como punto de partida, como "partido tomado", en un procedimiento tautológico. En efecto, si se acepta como conocimiento posible solamente el que tenga basamento empírico, todo aquello que no sea empíricamente verificable será inevitablemente excluido y negado. Pero es posible dar cabida y oportunidad a la hipótesis empirista, en cuanto ella podría sostenerse encontrando una explicación de los fenómenos de conciencia y de la conciencia misma que los vincule y haga depender completamente del conocimiento empírico. Dicho de otro modo, si la conciencia autoconsciente y toda realidad fenomenológica fuera explicable en términos puramente empíricos y sin necesidad de aceptar algún tipo de conocimiento no empírico, la hipótesis de la exterioridad entre la experiencia empírica y la fenomenológica podría descartarse.

La explicación que los empiristas proponen de la conciencia y los fenómenos de conciencia, es que ésta se configuraría enteramente en base al hecho cognitivo de la memoria y el recuerdo (entendidos como el registro en el cerebro de las imágenes empíricas que pueden ser "revisitadas", o sea recordadas y hechas nuevamente presentes mediante un acto cognitivo de imaginación). Tales memoria, recuerdo e imaginación, como ya observamos al analizar la experiencia empírica, forman parte de la realidad empírica y pueden ser localizables empírica y materialmente en el cerebro, órgano empírico del conocimiento empírico que en este hecho pondría de manifiesto su complejidad y refinamiento, pero en ningún caso la pretendida afirmación metafísica de la conciencia como sujeto cognitivo supraempírico. Siguiendo a B.Russel, A.J.Ayer expresa este punto de vista en los siguientes términos: "Todo lo que está implicado en la auto-conciencia es la capacidad de un sujeto de recordar algunos de sus estados anteriores. Y decir que un sujeto A es capaz de recordar algunos de sus estados anteriores es, sencillamente, decir que algunas de las experiencias sensoriales que constituyen A contienen imágenes de recuerdos que corresponden a contenidos sensoriales que anteriormente se han producido en la historia sensorial de A. Y así encontramos que la posibilidad de auto-conciencia no implica, en modo alguno, la existencia de un ego sustantivo". (A.J.Ayer, **en Lenguaje, Verdad y Lógica**).

Los fenómenos de conciencia (que llamamos realidad fenomenológica) serían no otra cosa que el conjunto interconectado de las imágenes que la experiencia empírica ha sedimentado en el cerebro, o sea los conocimientos de origen y tipo empírico anteriores que el cerebro registra y conserva en la memoria de modo que pueden ser hechos de nuevo presentes ante determinados estímulos o conexiones del sistema nervioso y sensitivo, sin que sea necesario que estén otra vez presentes ante los ojos, oídos y demás órganos del conocimiento empírico los objetos empíricos que dieron lugar a las percepciones. Entre tales imágenes de origen puramente empírico habría que incluir las ideas y conceptos, que no serían más que palabras, o sea sonidos y signos imaginados y memorizados, que empleamos convencionalmente para clasificar y relacionar los datos e informaciones empíricas, siendo el pensamiento y la racionalidad una realidad puramente linguística. Lo que llamamos yo y/o conciencia sería no más que la capacidad cerebral de relacionar aquello que ha sido previamente conocido empíricamente con los nuevos contenidos del conocimiento empírico, todo integrado en y por un mismo cerebro biológico. Como en la memoria todos las imágenes y recuerdos se conectan y relacionan unos con otros y con las actuales sensaciones y percepciones, en una muy compleja red neuronal (y lingüística) que configura un sistema cognitivo integrado, se crearía la apariencia –pero sólo la apariencia– del operar de un sujeto único, de un yo indivisible, de una conciencia no compuesta de partes y que trasciende el momento presente.

Este hecho empírico (de la integración de todos los recuerdos y percepciones en una memoria única) experimentado como sensación interna, sería la única base de aquello que erróneamente –según estos autores– ha llegado a llamarse conciencia y a considerarse un yo subjetivo autoconsciente. La autoconciencia no sería sino un fenómeno cognitivo empírico por el cual se recuerdan e integran las experiencias empíricas experimentadas y registradas en algún lugar del cerebro. La conciencia no sería más que esta capacidad cognitiva de acumular y revisitar las experiencias y conocimientos empíricos, o sea una realidad empírica falsamente asumida como conciencia no empírica, que por desconocimiento de su real *status* epistemológico ha dado lugar a la ilusión o falsa hipótesis metafísica de que al interior del individuo biológico humano habitaría una sustancia de naturaleza espiritual y no empírica.

Respecto a esta concepción filosófica debemos ante todo reiterar que en nuestra indagación epistemológica no está en debate la existencia sustancial de la conciencia como supuesto ser inmaterial o espiritual. Tal es

un asunto metafísico completamente distinto al que aquí nos planteamos, y al respecto sólo podemos decir que no puede ser respondido positiva ni negativamente al nivel del análisis epistemológico que estamos desenvolviendo. Ya vimos, en efecto, cuán ineficaz se demostró la filosofía moderna al pretender acceder al ser desde la conciencia, y cuán vano es pretender que el conocimiento empírico acceda a cualquier realidad no empírica como sería una hipotética sustancia espiritual. La pretensión de los empiristas, positivistas y filósofos "analíticos", de negar la entidad espiritual de la conciencia en base al análisis epistemológico, es tan carente de consistencia como aquella inversa que pretenda darle sobre similares bases una respuesta positiva. Pero veamos qué puede decir y hasta dónde puede llegar el análisis epistemológico de la experiencia fenomenológica.

La interrogante que aquí efectivamente nos planteamos **se refiere a las experiencias cognitivas** empírica y fenomenológica y a las realidades que establecen **como conocimiento**. A través de la indagación sobre ambas experiencias la epistemología pretende esclarecer si entre la realidad **empírica** y la realidad **fenomenológica** conocidas exista alguna relación y/o distinción que permita o no sostener la exterioridad de aquella respecto a la conciencia, y de ésta respecto a la realidad empírica. La exterioridad entre ellas significaría que la experiencia fenomenológica no puede acceder por sí misma a la realidad que conocemos empíricamente, del mismo o similar modo en que la experiencia empírica no puede acceder por sí misma a la realidad que conocemos en la autoconciencia fenomenológica.

En el marco de esta interrogante (y no de la cuestión metafísica relativa a la sustancialidad del yo o de la autoconciencia) tiene sentido y es pertinente analizar la hipótesis que reduce la experiencia fenomenológica a una forma especial de experiencia empírica. La cuestión podría ser reformulada en estos términos: ¿encontramos en la conciencia autoconsciente contenidos cognitivos distintos e irreductibles a aquellos sensoriales o empíricos que forman parte de nuestras percepciones, recuerdos e imágenes, incluidas entre éstas las palabras y el lenguaje? Habrá que reconocer exterioridad entre la realidad empírica y la realidad fenomenológica, si el análisis epistemológico nos conduce a sostener que aquellos contenidos cognitivos que se presentan en la conciencia como ella misma y su "mundo" fenomenológico, no son iguales ni asimilables sino **de un orden y tipo distintos e irreductibles a aquellos conocimientos que obtenemos mediante los sentidos, el cuerpo sensitivo y el cerebro,** configurantes de la que llamamos realidad empírica. Si fuere así, la conciencia como realidad fenomenológica no sería lo mismo que la memoria y

la imaginación empíricas que recuerdan y combinan percepciones, y el "mundo" fenomenológico de la conciencia no constituiría la misma realidad que conocemos a través de los sentidos, el cuerpo y el cerebro perceptivos (presentes y/o recordados e imaginados).

Ante todo veamos en qué hechos y argumentos pudiera fundarse la reducción de la conciencia autoconsciente a la simple memoria e imaginación unificante de los conocimientos empíricamente adquiridos. Para fundamentar esta hipótesis se aduce básicamente el hecho que los contenidos de nuestro conocimiento empírico –lo que vemos, oímos, palpamos, sentimos, etc. y que luego recordamos–, se presentan efectivamente como contenidos cognitivos de la que llamamos conciencia autoconsciente. Dicho de otro modo, la realidad empírica que conocemos y recordamos sensitivamente, aparece formando parte también de la realidad fenomenológica de la que somos conscientes. Este hecho, en efecto, plantea un problema a la hipótesis que sostiene la exterioridad entre ambas experiencias cognitivas. Pues si la experiencia y la realidad empíricas se hacen presentes en la conciencia y resultan incluidas en la realidad fenomenológica, para sostener que la conciencia es exterior y no tiene acceso por sí misma a la realidad empírica habría que encontrar alguna explicación de cómo la realidad empírica llega a ser consciente, o a ser parte de la realidad fenomenológica.

Pues bien, aún quedando pendiente la explicación del modo en que la realidad empírica llega a hacerse presente en la conciencia autoconsciente, este hecho no justifica suficientemente reducir la conciencia a simple memoria y procesamiento imaginativo y lingüístico de los contenidos de la experiencia empírica, por dos razones precisas, a saber:

La primera razón que nos impide reducir la realidad fenomenológica a la realidad empírica es que, si bien ésta se hace presente en la conciencia, no se presenta en ella **en cuanto empírica**, sino transformada, alterada, convertida en realidad fenomenológica, en fenómeno de conciencia no empírico, situación o estado en el cual permanece inaccesible para la percepción de los sentidos corporales. En efecto, la materia, el "mundo", el tiempo, el "otro", del mismo modo que las ideas, los valores éticos, los juicios por los que distinguimos las acciones como moralmente buenas o malas, y todo lo que se hace presente en la experiencia fenomenológica de la conciencia al captarse a sí misma como **conciencia de** y como **ser-en-el-mundo** o **ser-en-el-tiempo** o **ser-con-otros**, y como **ser ético** y **axiológico**, etc., no son una determinada porción de materia compuesta de átomos sino

una representación inmaterial de ella, la idea y la definición abstracta y general de la materia, la materia concebida e interpretada subjetiva y conceptualmente; no es el tiempo inmediato en que transcurren fácticamente las cosas y que medimos empíricamente con ayuda del reloj, sino el tiempo vivenciado interiormente, la temporalidad como dimensionamiento subjetivo que otorga dirección y sentido a los procesos conscientes y a los desarrollos históricos que pensamos transcurren desde pasados remotos hacia futuros posibles; no es el comportamiento psíquico de Pedro o de Juan, individuos con que interactúo cotidianamente, ni el reconocimiento social de sus méritos y virtudes, tales como son percibidos por los sentidos, recordados por la memoria, y luego examinados por las ciencias positivas, sino criterios, normas y valores universales que nos hacen emitir juicios éticos, estéticos y filosóficos sobre el bien y la verdad y la belleza de personas y actos que pueden no existir ni ocurrir jamás; no las imágenes materiales de cosas y sensaciones registradas, conservadas y combinadas más o menos artificiosamente en el cerebro, ni las palabras como sonidos audibles y figuras visibles con que integramos convencionalmente conjuntos de percepciones e imágenes recordadas, sino los contenidos intelectuales de esas imágenes, el sentido expresivo y poético de esas palabras y estructuras linguísticas. La conciencia y su "mundo" interior que concebimos como realidad fenomenológica son eminentemente **subjetivos**, no están compuestos de átomos, no experimentan la fuerza gravitacional, con ellos no nos encontramos ni encontraremos nunca en el mundo empírico.

La empírica y la fenomenológica manifiestan de este modo ser experiencias cognitivas que establecen, la primera, objetos que podemos ver y palpar o verificar mediante refinados instrumentos empíricos, y la segunda, objetos de los cuales tenemos conciencia pero que no son susceptibles de verse y palparse o percibirse de algún modo empírico. (De allí que no sea lo mismo preguntarse si haya exterioridad entre la conciencia y el "mundo" fenomenológico –que es la exterioridad que puede reconocerse entre el sujeto y los objetos de la experiencia fenomenológica– , y preguntarse si la haya entre la conciencia –sujeto fenomenológico– y la realidad empírica –objetos del conocimiento empírico).

La segunda razón por la que no podemos reducir la experiencia fenomenológica a la experiencia empírica es que muchos de los contenidos cognitivos que se presentan en la conciencia no pueden estar constituidos sólo en base a recuerdos de experiencias sensoriales, porque no son susceptibles de ser ni haber sido experimentados sensorialmente. Es el caso de ideas abstractas que no hacen referencia a hechos, datos o experiencias

empíricas posibles (como las ideas de perfección, Dios, espíritu, autonomía, libertad, metafísica, absoluto y muchas otras), y también los silogismos, razonamientos, cálculos, configurados exclusivamente con conceptos generales, números, símbolos, etc., y el mismo fenómeno de la autoconciencia de la conciencia. Nada de esto puede haber sido visto ni palpado ni experimentado por los sentidos corporales porque –como ya vimos– son inaccesibles a la experiencia empírica, no teniendo colores, olores, sabores, peso, forma, energía ni consistencia corporal, etc. Y para que toda la realidad de la conciencia sea reductible al recuerdo de la experiencia empírica, no debiera haber en aquella sino lo que antes fuera parte de ésta. ¿Cómo aceptar de buena fe que todo lo que pienso y concibo y explico no es sino un conjunto de recuerdos y recombinaciones de experiencias empíricas previas?

Si ponemos entre paréntesis la cuestión metafísica y nos olvidamos del debate sobre la sustancialidad espiritual de la conciencia, ateniéndonos exclusivamente a la cuestión epistemológica de los contenidos de las experiencias cognitivas, no parece poder negarse la distinción y exterioridad entre ellas, sea en cuanto a los objetos que conocen (establecidos respectivamente como realidad empírica y realidad fenomenológica), sea en cuanto al sujeto cognoscente (los sentidos, el cuerpo y el cerebro en la primera, la conciencia autoconsciente en la segunda).

Pero es necesario precisar el significado de esta exterioridad. Partiendo desde la experiencia y el conocimiento empíricos ya habíamos concluido la exterioridad de la conciencia por exclusión, o sea en razón de la inaccesibilidad de la conciencia para la experiencia empírica. Partiendo en cambio desde la experiencia fenomenológica el asunto se plantea de otro modo y resulta menos simple, porque mientras la conciencia y los objetos lógicos y fenomenológicos no son percibidos empíricamente, la experiencia empírica y la realidad que perciben los sentidos y que las ciencias positivas procesan sí **son experimentados fenomenológicamente**, integrados a la conciencia como conocimientos, captados como fenómenos de la conciencia en la experiencia que ella tiene de sí misma, que es consciente de la percepción empírica y de los objetos de ésta en cuanto percibidos. A diferencia de lo que ocurre en la experiencia empírica que no llega a saber nada de la realidad de la conciencia, en la experiencia fenomenológica se adquiere un conocimiento de la experiencia empírica: la conciencia reconoce la experiencia empírica, del mismo modo que es consciente de la experiencia fenomenológica. Y como en la experiencia empírica aparece y se hace presente la realidad empírica, ésta queda incluida en la conciencia, de modo que no es posible afirmar su exterioridad por la vía de la exclusión o **inaccesibilidad cognitiva directa y completa**.

Pero la conciencia que reconoce fenomenológicamente la realidad empírica, es consciente de que ésta no es establecida por ella misma sino que se le impone desde fuera. En efecto, la experiencia empírica sorprende constantemente a la conciencia, cada vez que los sentidos corporales perciben realidades empíricas inesperadas, impensadas, inimaginadas. Camino por la calle y veo rostros desconocidos; entro a un museo de historia natural y descubro especies animales que soy consciente de no haber concebido y de no poder hacerlo por mí mismo. Más en general, y **como consecuencia de su constante experimentar que no controla la realidad empírica, la capta y concibe como independiente de sí misma**. (En esta observación reconocemos que llegan a la conciencia los recuerdos; pero no solamente ellos, sino los mismos conocimientos empíricos en el momento en que ocurren, pues somos en cada momento conscientes de lo que estamos viendo, oyendo, palpando, sintiendo, recordando, imaginando, etc.)

Pero el aparecer de siempre nuevas y distintas realidades empíricas en la conciencia, y el asumir que la conciencia no las controla y que le son independientes, no son aún evidencias suficientes para establecer en el conocimiento fenomenológico mismo que la conciencia y la realidad empírica sean realidades de distinto tipo, irreconducibles la una a la otra y en este sentido mutuamente exteriores, porque la conciencia toma conciencia de la realidad empírica al interior de la conciencia misma, cuando lo percibido empíricamente se instala en ella fenomenológicamente.

Lo que establece epistemológicamente la exterioridad de la realidad empírica respecto a la conciencia, es el hecho que en cuanto captadas en la experiencia fenomenológica, o sea en la conciencia autoconsciente, las realidades empíricas **no se constituyen en su empiricidad**: no son realidades físicas ni químicas ni biológicas ni psicológicas, sino algo que ocurre y se presenta al interior de la conciencia misma, algo que en cuanto aparece **en** la experiencia de la conciencia no tiene en ésta corporalidad ni estructura atómica ni composición química ni energía física ni desarrollo celular ni indeterminación cuántica, etc. Tengo conciencia de los árboles que veo, que he visto y que recuerdo haber visto, pero esos árboles empíricos en cuanto empíricos, los concibo (fenomenológicamente) como estando fuera de mi conciencia, insertos en una realidad empírica exterior. Por más que se indague en la experiencia de la conciencia (autoconsciente y consciente de), no se alcanzan fenomenológicamente los conocimientos que proporcionan los sentidos y las ciencias positivas sobre la realidad empírica. La conciencia autoconsciente (que no es percibida por los sentidos), no tiene ojos y nervios que reaccionen a la luz, ni es afectada por las ondas sonoras,

ni posee papilas gustativas, etc. Dicho en otras palabras, en la experiencia fenomenológica de la conciencia la realidad empírica no es percibida como realidad empírica sino como realidad fenomenológica.

La conciencia no "percibe", si por percepción entendemos el modo de conocer de los sentidos; ella "capta" la realidad fenomenológica de modo inmediato, en ella misma, como aquello de que es consciente. Y el hecho de que seamos conscientes de lo que recordamos e imaginamos y del hecho mismo de recordar y de imaginar, no justifica que la conciencia se constituya sólo como imaginación, memoria y recuerdo, de igual modo que el hecho de que seamos conscientes de lo que vemos y del hecho mismo de ver no justifica que la conciencia se constituya como visión ocular.

Para la experiencia fenomenológica y la ciencia que funda hay, pues, también, una realidad (un campo del conocimiento) que le resulta inaccesible: todo aquello que aparece en la experiencia empírica y es procesado por las ciencias positivas, es inalcanzable desde la experiencia fenomenológica en sí misma. Los objetos empíricos **no entran** en la conciencia en cuanto empíricos, sino sólo en cuanto fenómenos de conciencia. El árbol, los átomos y moléculas, las ondas luminosas, el comportamiento de Pedro y de Juan, sus relaciones sociales, que percibimos y recordamos, **no están** ni pueden ser percibidos ni recordados sensiblemente en la conciencia, sino solamente en cuanto están en ella (lo que vemos y el recuerdo de lo que vemos) como realidades fenomenológicas.

Con esto se establece nuevamente, esta vez desde la fenomenología, una **extrañeidad o exterioridad** entre la realidad empírica y la realidad fenomenológica. No se trata, esta vez, de la exterioridad de la conciencia respecto a la realidad empírica, sino de **la exterioridad de la realidad empírica respecto a la conciencia**. Esta exterioridad se ha establecido también por exclusión, pero de un tipo distinto a la exclusión de la conciencia respecto a la realidad empírica. En efecto, no se trata aquí de que se excluya algo porque se desconoce la realidad excluida; en la experiencia fenomenológica **se conoce** la realidad empírica en cuanto se tiene conciencia de la experiencia cognitiva empírica y de sus objetos. Al tenerse conciencia de la experiencia y realidad empírica, la exterioridad de ésta se establece ahora **como conocimiento**, y no como simple inaccesibilidad respecto a algo que se desconoce.

Ahora bien, cuando **en la conciencia** se capta la experiencia empírica como un tipo particular de fenómeno de conciencia, diferente de otros

fenómenos de conciencia, y cuando el objeto de aquella experiencia –la realidad empírica– se capta como distinto y externo a la realidad de la conciencia, el hecho mismo de este conocimiento es un fenómeno de conciencia. Con esto estamos solamente diciendo de otro modo, que en la experiencia fenomenológica la realidad empírica es captada como realidad empírica aunque no aparezca en su empiricidad sino fenomenológicamente. En tal sentido, lo que la fenomenología puede establecer en su nivel, es que la realidad empíricamente percibida es experimentada por la conciencia como distinta de sí misma y de los otros **fenómenos de conciencia**. De este modo la conciencia **reconoce y asume** fenomenológicamente, **en** la conciencia, la exterioridad empíricamente establecida entre la conciencia y la realidad empírica.

Además, como la realidad empírica **en cuanto** empírica, esto es, en su propia empiricidad visual, auditiva, etc. y luego física, química, etc, es inaccesible para la experiencia fenomenológica de la conciencia, ésta no reconoce en la realidad empírica como tal la autoconciencia que reconoce en sí misma, por lo cual la asume como realidad no consciente ni autoconsciente, o sea exactamente como aparece en la experiencia empírica incapaz de percibir conciencia y autoconciencia en la realidad empírica. Se establece en tal sentido, a nivel fenomenológico, una separación y exterioridad entre la conciencia autoconsciente y la realidad empírica no autoconsciente, lo que viene a coincidir con la exterioridad que se había establecido en la experiencia empírica. Con dicha realidad empírica, por consiguiente, no es posible establecer a nivel fenomenológico una comunicación o un diálogo como el que podría ocurrir entre realidades auto-conscientes que se reconocen como tales. La experiencia de la conciencia y la ciencia fenomenológica que funda llevan a distinguir, así, la propia conciencia autoconsciente no empírica, y una realidad empírica no autoconsciente.

Monismos y dualismo

Ahora bien, puesto que la realidad empírica **es captada por la conciencia** sólo en cuanto está en la conciencia, o sea como fenómeno de conciencia, podemos decir que análogamente a como en la experiencia empírica se distingue entre los sentidos y el cerebro por un lado, y las realidades externas que los impactan, por el otro, como una exterioridad que se establece **al interior de la misma realidad empírica**, o sea entre realidades empíricas que se relacionan en el mundo empírico, así la distinción que se establece fenomenológicamente entre la conciencia y las realidades empí-

ricas, es una exterioridad que se da **al interior de la misma realidad fenomenológica**, esto es, entre fenómenos de conciencia que se relacionan en ésta.

Podemos hablar en este sentido, también de un **monismo** de la realidad fenomenológica, o de que la conciencia con todo lo que aparece en ella es una sola realidad, aunque podamos distinguir en ella la realidad cognoscente captada como interior (como conciencia autoconsciente), y la realidad captada por la conciencia como distinta de ella misma (incluida la realidad empírica en cuanto fenomenológicamente consciente).

El monismo de la realidad empírica y el monismo de la realidad fenomenológica son distintos y recíprocamente excluyentes. Cada una de esas realidades "monistas" pone a la otra como distinta y exterior. Cualquier intento de reducción de una realidad a la otra implicaría negar la experiencia cognitiva que establece aquella realidad que se reduzca a la otra. Si todo se integra en la realidad empírica se niega la experiencia de la autoconciencia y la conciencia misma; si todo se integra en la conciencia se niega la experiencia empírica y sus objetos. Estamos, pues, ante dos "monismos" irreductibles.

Pero dos monismos distintos y excluyentes fundan un inevitable **dualismo**. En este sentido y como conclusión de este primer análisis epistemológico de las experiencias empírica y fenomenológica, recuperamos la cartesiana distinción entre la **res cogitans** y la **res extensa**. La recuperamos, sin embargo, en términos restrictivos, esto es, solamente en el sentido que la **res cogitans** no es perceptible empíricamente, del mismo modo que la **res extensa** no es captable fenomenológicamente en su empiricidad. Pero no puede establecerse desde estas experiencias –monistas cada una–, que entre la realidad empírica y la realidad fenomenológica exista una separación o exterioridad **ontológica**. Obviamente, tal exterioridad ontológica no puede tampoco negarse. Sólo la metafísica podría indagar si la exterioridad establecida primariamente por la experiencia empírica, y secundariamente y de modo derivado por la fenomenología de la conciencia, se sostenga o no sobre una distinción o exterioridad ontológica.

La distinción y exterioridad que descubre el análisis epistemológico de ambas experiencias y ciencias, entre la realidad empírica por un lado y las realidades fenomenológicas por el otro, las establece **distintas y recíprocamente exteriores en cuanto se accede a su conocimiento a partir de dos distintos tipos de experiencia cognitiva**. Esta es una conclusión

importante, pues implica reconocer una doble inaccesibilidad cognoscitiva, que a su vez implica reconocer relatividad, insuficiencia e incerteza en ambos tipos y niveles de experiencias cognitivas.

Ello significa también aceptar que las ciencias positivas y las ciencias fenomenológicas **no son unificables**, al menos en el terreno en que cada una de ellas se mueve. Si existieren conexiones e interacciones entre la realidad de la conciencia y la realidad empírica, tales conexiones sólo podrían ser conocidas por alguna experiencia y ciencia **distinta de ambas**. No puede pedirse a las ciencias positivas que expliquen cómo interviene (si es que interviene) la conciencia en la realidad empírica, como tampoco puede esperarse de las ciencias fenomenológicas que expliquen cómo interviene (si es que lo hace) la realidad empírica en la conciencia.

Expresando todo lo anterior de modo sintético, diremos que la percepción sensible y la autoconciencia fenomenológica nos hacen experimentar y conocer el mundo empírico y nuestra conciencia como realidades distintas y recíprocamente exteriores. El análisis epistemológico de ambas experiencias y de las ciencias que respectivamente fundan, nos ha permitido comprender por qué y cómo llegamos a establecer dicha distinción y exterioridad: los sentidos no perciben empíricamente a la conciencia que se capta a sí misma, y la conciencia no capta la realidad que captan los sentidos en su empiricidad. Ello nos lleva a reconocer la relatividad, parcialidad y subjetividad del conocimiento que podemos alcanzar respecto a la realidad, tanto mediante la percepción empírica de los sentidos (y por las ciencias positivas que se basan en ella) como por la captación de la conciencia (y por las ciencias fenomenológicas que se basan en ella). Pero no sabemos si la distinción entre la realidad empírica y la realidad fenomenológica sea ontológicamente verdadera. Al reconocer la realidad empírica y la realidad de la conciencia como distintas y mutuamente exteriores, no sabemos aún **qué sean** dichas realidades, ni qué implique ontológicamente su recíproca exterioridad.

Pero hay algo en lo que hemos hasta aquí reconocido en ambas experiencias cognitivas que requiere una ulterior comprensión y explicación analítica. Nos referimos al hecho que dejamos anotado, que no obstante la exterioridad y distinción entre la realidad fenomenológica y la realidad empírica se verifica en la conciencia una cierta presencia de la realidad empírica y de su conocimiento sensorial. La conciencia, en efecto, adquiere conciencia de la realidad empírica, teniendo de ésta un

conocimiento fenomenológico. ¿Cómo llega la realidad empírica a hacerse fenomenológicamente consciente? O, ¿cómo llega la conciencia a ser consciente de la realidad empírica? Hay que reconocer un nexo, un paso, una vía de acceso que va de la una a la otra y que permite a la conciencia ser consciente, o sea tener conocimiento fenomenológico de la realidad empírica. Un nexo y paso que se encuentra cerrado en la dirección inversa, pues la experiencia empírica no accede a reconocer la conciencia y la realidad fenomenológica, que permanece excluida y ajena a toda experiencia empírica.

Es esta una cuestión que no puede resolverse desde ninguna de las experiencias cognitivas examinadas. No puede hacerlo el conocimiento empírico, que como ya vimos ni siquiera sabe de la conciencia y la realidad fenomenológica, que permanecen fuera de su alcance cognitivo. Y no puede hacerlo tampoco la experiencia fenomenológica, pues en ésta la realidad empírica no es empírica, siendo su presencia en la conciencia puramente fenomenológica. Al no haber acceso a la realidad empírica misma desde la experiencia fenomenológica, la ciencia basada en los conocimientos fenomenológicos sólo puede referirse a la realidad empírica en cuanto fenómeno de conciencia, a la realidad empírica ya "fenomenalizada".

Surge, pues, al llegar a este punto del análisis de ambas experiencias cognitivas, una cuestión nueva, a saber, si alguna experiencia cognitiva distinta de las dos hasta aquí examinadas, establezca o permita identificar alguna conexión, nexo o espacio de interacción y unión entre la realidad de la conciencia y la realidad empírica. Nexo que podemos suponer que exista, desde el momento que la realidad empírica se hace de algún modo consciente, presentándose (en la conciencia) transformada en realidad fenomenológica.

Para quien haya comprendido el sentido de nuestra indagación epistemológica, que explora el conocimiento y sus distintas manifestaciones y formas en función de encontrar un posible acceso al ser y a la metafísica, no escapará la importancia de la cuestión planteada. Hasta el momento el análisis de las experiencias empírica y fenomenológica nos ha llevado a establecer la exterioridad recíproca de la realidad empírica y de la conciencia, en cuanto fundadas por experiencias cognitivas distintas y separadas. El hecho mismo de esta separación y exterioridad nos inhabilita para reconocerles como atributo común el que compartan el hecho de ser, o que sean parte de una misma entidad metafísica.

Sólo sabemos que las vincula el hecho de que ambas han sido establecidas por experiencias cognitivas, y esto nos habilita para indagar la existencia de las relaciones que puedan darse entre éstas, las que a su vez podrían llevarnos a descubrir nexos entre las realidades que ellas conocen separadamente, entre los cuáles aquél que suponemos al reconocer que la realidad empírica se hace presente, aunque no en cuanto empírica sino fenomenalizada, en la conciencia. Sin embargo, puesto que tales posibles nexos no son establecidos ni clarificados por esas mismas experiencias cognitivas, cada una "encerrada" en su campo de objetos propios, ellos sólo podrían ser establecidos y conocidos desde alguna experiencia cognitiva distinta de ellas pero que se relacione con ambas.

Si dispusiéramos de una ciencia del ser que incluya y abarque toda la realidad, el acceso al conocimiento de los nexos que puedan existir entre las realidades empíricas y de conciencia establecidas por distintas experiencias cognitivas estaría asegurado. Un ejemplo de ello es la solución propuesta por la filosofía aristotélico-tomista, según la cual los objetos empíricos son entes sustanciales que poseen una forma o esencia, que los sentidos no pueden captar directamente pero sí conducir –en la misma imagen empírica que se forman sobre aquellos– al alma espiritual; asumiendo que ésta es el sujeto único tanto del conocimiento empírico como de la conciencia y el conocimiento racional, la facultad intelectual del alma está en condiciones de operar sobre las imágenes empíricas abstrayendo a partir de ellas las formas y esencias inmateriales, que puede así recibir y conocer en su inmaterialidad. Pero en ausencia de la ciencia metafísica que ya no podemos aceptar como previa a la indagación epistemológica, sólo nos cabe explorar la cuestión al nivel del análisis de las experiencias cognitivas mismas. Para abordar el problema a este nivel es preciso, pues, identificar y examinar otras experiencias cognitivas, que tal vez establezcan y/o permitan conocer el nexo que buscamos.

VI. LA EXPERIENCIA RACIONAL Y LA CONEXIÓN QUE ESTABLECE ENTRE LA REALIDAD FENOMENOLÓGICA Y LA REALIDAD EMPÍRICA

La realidad racional

En el análisis preliminar que efectuamos en torno a la filosofía moderna constatamos abundantes referencias a un tipo de conocimientos denominados "formales", "abstractos" o "racionales", que se distinguirían tanto de los conocimientos empíricos como de los fenomenológicos en cuanto se les atribuye o se espera que posean respecto de ambos una especial capacidad de discernimiento y juicio relativo a su validez o a su verdad. En efecto, vimos aparecer estos conocimientos especiales en relación con la problemática del método, o de la lógica, o del *organum*, que pudieran ser capaces de conducir los contenidos cognitivos de la conciencia y/o la indagación empírica a la condición de ciencia.

Debemos, pues, continuar nuestra autónoma indagación epistemológica examinando estos conocimientos llamados formales, abstractos o racionales, sea para comprenderlos en sí mismos identificando la experiencia cognitiva singular que los genera y la realidad que conforman, sea al fin de discernir si establecen aquellos posibles nexos entre las experiencias y realidades empírica y fenomenológica que nos hemos interrogado.

Siguiendo la tradición más antigua en la filosofía, a la que ha sido fiel también el lenguaje prevaleciente en el pensamiento moderno, nos referiremos a este tipo de conocimientos con el término "racionales", y denominaremos "experiencia racional" a la singular experiencia cognitiva que los genera. Pero el significado de "racional" es algo que corresponde al análisis epistemológico precisar examinando los conocimientos mismos a que hace referencia el término.

Lo primero que advertimos es que los conocimientos que aparecen en esta experiencia cognitiva y que llamamos racionales son múltiples y variados. Ya en los comienzos de la historia del pensamiento se llegó a distinguirlos y agruparlos en diferentes categorías, construyéndose para cada una de ellas una o varias ciencias especiales. Un primer grupo es el de los conceptos, ideas y nociones, con todas sus relaciones y derivaciones: afirmaciones y juicios, proposiciones, definiciones, silogismos, razonamien-

tos, etc.; a todos ellos los denominaremos **objetos lógicos**. Un segundo grupo es el de los números, conjuntos y cantidades, con sus respectivas relaciones y derivaciones: operaciones aritméticas, proporciones, ecuaciones algebraicas, cálculos matemáticos complejos, etc.; los llamaremos **objetos matemáticos**. Un tercer grupo está constituido por las figuras geométricas y espaciales que se forman a partir del punto, la línea y el plano, con todas sus relaciones y derivaciones geométricas y topográficas; los denominaremos **objetos geométricos**. Un cuarto grupo es el de los símbolos, imágenes y otras representaciones semióticas, con sus relaciones y derivaciones metafóricas, analógicas, poéticas, semiológicas, etc.; los llamaremos **objetos simbólicos**.

De un modo similar a como la realidad empírica ha dado lugar a las distintas ciencias empíricas, y la realidad fenomenológica a las ciencias fenomenológicas o ciencias de la conciencia, así estos varios tipos de objetos racionales han dado lugar a distintas **ciencias racionales** que estudian, analizan, precisan, explican, esos diferentes objetos racionales. Son las lógicas, las matemáticas, las geometrías y las semiologías. Pero así como distinguimos la experiencia cognitiva empírica que establecen los objetos empíricos, de las ciencias empíricas que buscan precisar y dar explicaciones sobre esa realidad empírica, así también distinguimos la experiencia cognitiva racional que establece los objetos lógicos, matemáticos, geométricos y simbólicos, de las ciencias lógicas, matemáticas, geométricas y semiológicas que buscan precisar y dar explicaciones sobre esos objetos y realidades racionales.

Nuestro interés investigativo primario es la experiencia cognitiva racional y la realidad racional que establece, más que las ciencias que se hayan elaborado sobre ella; pero así como las ciencias empíricas nos ayudaron a conocer la experiencia y la realidad empírica, y las ciencias fenomenológicas nos sirvieron para precisar nuestro conocimiento sobre la conciencia y sus fenómenos, así las ciencias racionales (lógicas, matemáticas, geometrías, semiologías, etc.) nos serán útiles para conocer los distintos tipos de objetos y realidades racionales.

En tal investigación, un primer punto a precisar es si los cuatro tipos o grupos de objetos racionales que hemos distinguido constituyan realidades separadas, conformadas por experiencias cognitivas distintas, o bien formen parte de una sola realidad racional establecida por una misma experiencia cognitiva que se despliega en diferentes formas. Que podamos considerarlos partes de una misma experiencia y realidad racional dependerá

de lo que tengan en común y de las conexiones que manifiesten entre ellos.

Al respecto, podemos observar que los distintos objetos lógicos, matemáticos, geométricos y simbólicos se conectan fácilmente, podemos incluso decir espontáneamente, unos con otros: combinamos conceptos, números, figuras geométricas y símbolos, tanto en las operaciones lógicas como en los cálculos matemáticos, en los teoremas geométricos y en las elaboraciones simbólicas; algunos objetos racionales (por ejemplo el uno, el cero y el infinito, el conjunto, la mitad, el punto y la línea) son conceptos, números, figuras geométricas y símbolos a la vez, y los integramos en las operaciones lógicas, matemáticas, geométricas y simbólicas. Podemos, entonces, asumir que aunque diferentes en sus cuatro agrupamientos clásicos, ellos se hacen presentes en una experiencia cognitiva que los integra, de modo que a todos ellos podemos considerarlos **objetos racionales**, constitutivos de una **realidad racional** conformada por el conjunto de ellos.

La separación en que se han históricamente desplegado –como disciplinas diferentes– la lógica, la matemática, la geometría y la semiología, han contribuido a reforzar la separación entre los mencionados cuatro grupos de objetos racionales. Pero esta subdivisión disciplinaria no justifica el considerarlas experiencias cognitivas de diferentes tipos. También respecto a la realidad empírica se han constituido disciplinas científicas distintas, primero en relación con los diferentes órganos sensitivos que captan los objetos empíricos (así pudieron configurarse la óptica, la acústica, la mecánica, etc.), y luego en función de los distintos niveles de integración de los datos empíricos que resultan de las teorías que se elaboraron para explicarlos (así la física, la química, la biología, etc.). Pero si tales han sido las subdivisiones disciplinarias de las ciencias empíricas, éstas han avanzado hacia su creciente integración, en la medida que logran dar explicaciones más amplias que permiten dar cuenta de las diferentes experiencias empíricas. Con las ciencias racionales y sus distinciones ocurre algo similar. Sus divisiones disciplinarias responden a las capacidades de proponer teorías explicativas que unifican conjuntos de objetos racionales; y también aquí se avanza en un proceso de integración del conocimiento, hacia la formulación de una ciencia racional unificada que dé cuenta de las relaciones e interacciones de los objetos lógicos, matemáticos, geométricos y simbólicos, en cuanto constituyentes de una sola realidad racional.

Que más allá de las distinciones que podamos efectuar entre ellos,

consideremos unidamente los objetos lógicos, matemáticos, geométricos y simbólicos formando parte de un mismo tipo de conocimientos, o de una misma realidad que llamamos racional, y que sea posible postular que sobre ellos se elabore en el futuro una ciencia unificada, se nos hace aún más claro al considerar lo que tienen en común esos distintos tipos de objetos racionales, que es precisamente aquello por lo cual los calificamos a todos como igualmente racionales. ¿Qué significa, pues, o en que consiste lo "racional" que acomuna a estos tipos de conocimientos?

Tres parecen ser los elementos que comparten los cuatro tipos de objetos racionales mencionados, y que nos llevan a distinguirlos de las realidades empírica y fenomenológica y a agruparlos en una categoría especial.

Primero, los objetos racionales se presentan **referidos a algo distinto de ellos mismos**, a lo cual representan, nombran, aluden, indican, expresan o se aplican. Los conceptos y en general los objetos lógicos se refieren a las cosas o fenómenos que conciben o que se piensa con ellos; los números y en general los objetos matemáticos se refieren a las cantidades y dimensiones que cuentan y miden o que se calcula con ellos; las figuras y en general los objetos geométricos representan formas observables; y los símbolos lo son siempre de algo que nombran o simbolizan.

En cuanto hacen referencia o son representativos, indicativos, alusivos, nominativos o expresivos de algo que está más allá de ellos y que los trasciende, los objetos racionales hacen presente esas realidades a que se refieren de un modo que sin embargo no es el modo de ser propio de esas realidades representadas. Más bien constituyen una especie de duplicación racional de los objetos empíricos y fenomenológicos que representan, sin ser ellos esos objetos empíricos o fenomenológicos: el concepto de árbol no es el árbol percibido empíricamente, como el concepto de amor no es la emoción amorosa experimentada conscientemente.

Esta cualidad de representar algo distinto, que se hace presente cognitivamente de un modo que no es el propio de la cosa representada, es lo que nos lleva a considerarlos como conocimientos **abstractos o teóricos**: son objetos (de conocimiento) que al ser conocidos nos remiten y proporcionan conocimientos **sobre otros objetos** (empíricos, fenomenológicos, etc.) en la medida que hacen referencia cognitiva a ellos, sin identificarse con ellos.

Un segundo elemento que distingue y que comparten los objetos racionales es su **inteligibilidad inherente**, que se revela en el hecho que cada objeto racional tiene un contenido cognitivo comprensible, sea o no verdadero, sea o no real aquello que se entiende y comunica. Tal inteligibilidad es una suerte de trasparencia, de lucidez, por la cual el conocimiento propio o inherente a cada objeto racional es claramente comprensible, y por ello susceptible de ser expuesto, manifestado, mostrado, puesto en evidencia, comunicado. Concibo una idea, efectúo una operación aritmética, formulo una metáfora, y sé lo que significan y contienen esa idea, esa operación y esa metáfora, que iluminan mi mente estableciendo en ella un conocimiento racional.

El tercer elemento que comparten y que distingue a los objetos racionales es su **coherencia recíproca**, en el sentido que al ser relacionados o conectados unos con otros, ellos no sólo mantienen su inteligibilidad individual sino que exponen significados inteligibles complejos. La coherencia revela el hecho que los objetos racionales no están separados unos de otros sino que se relacionan entre sí, configurando conjuntos complejos de ideas, números, figuras y símbolos que manifiestan significados también integrados y complejos, inteligibles en sus recíprocas relaciones y en su complejidad.

La articulación coherente de los objetos racionales aparece cuando el sujeto de la experiencia racional **efectúa operaciones** lógicas (por ej., razonamientos, discursos), matemáticas (por ej., cálculos complejos), geométricas (por ej., diseños) y simbólicas (por ej., poesías), en las que establece conexiones entre distintos objetos racionales, de modo que los significados de cada idea, número, figura o símbolo se entrelazan unos con otros, elaborando y exponiendo significados más amplios, más profundos o más complejos. Esto podría expresarse también diciendo que con dichas operaciones el sujeto racional efectúa recorridos por la realidad racional, que le resultan inteligibles. Tales operaciones son aceptadas y consideradas coherentes por el sujeto, en la medida que satisfaciendo las exigencias formales de la razón se le hacen inteligibles en su significación racional. Ellas son en cambio rechazadas y consideradas incoherentes o ambiguas o confusas o absurdas, por la razón misma, cuando no cumplen tales exigencias y no le resultan plenamente inteligibles.

En síntesis, la "racionalidad" que atribuimos a los objetos lógicos, matemáticos, geométricos y simbólicos consiste en que la experiencia cognitiva que los establece determina cada uno de ellos como

referido a algún objeto "otro" que representa abstractamente, teniendo cada uno en sí mismo un contenido **inteligible** y susceptible de ser comunicado, y manifestándose **coherente** con los otros objetos racionales con los que se lo relacione. A todos aquellos objetos que cumplen estas tres condiciones, los consideramos constitutivos de la **realidad racional**, establecida por una experiencia cognitiva especial distinta de la experiencia empírica y de la experiencia fenomenológica.

De este modo, en aquella que denominamos genéricamente experiencia cognitiva racional –sin negar las singularidades que nos hacen diferenciar la experiencia lógica, la experiencia matemática, la experiencia geométrica y la experiencia semiológica, que fundan y operan respectivamente con los objetos lógicos, matemáticos, geométricos y simbólicos–, identificamos una común racionalidad: las podemos considerar unidamente como experiencia racional. Al sujeto único de dicha experiencia cognitiva podemos llamarlo **razón**, y al conjunto de objetos racionales que establece podemos denominarlo **realidad racional.**

Calificar como "realidad" a este conjunto de objetos racionales, e identificar la razón como el "sujeto cognitivo" que los establece, puede suscitar la objeción de quien, desde una concepción realista de la conciencia y de la realidad empírica, niegue el carácter de reales a los conceptos, números, figuras geométricas, etc. Por otro lado, desde el idealismo filosófico hay quienes atribuyen a los conceptos, números y figuras geométricas ser incluso más reales que el mundo empírico y fenomenológico. Pero como carecemos de una metafísica segura no sabemos lo que es existir ni lo que es la realidad, de modo que no podemos saber aún si la razón y los objetos racionales, la conciencia y los objetos fenomenológicos, y el cuerpo sensitivo y los objetos empíricos, sean seres sustanciales, subsistentes, o existentes en sí. Consideramos, pues, la realidad racional como realidad en el mismo sentido en que hasta ahora hemos utilizado la palabra realidad, esto es, como **algo que se presenta ante, y es establecido por, una experiencia cognitiva**. Por lo demás, aunque aún no sabemos lo que sean, los conceptos, los números, las figuras geométricas, los símbolos y todas las relaciones que se dan entre ellos, forman parte de lo conocido, hacemos referencia a ellos, y no cabe decir que sean la nada absoluta. Existan o no existan como seres, algo son, aunque más no sea el hecho de que ellos **significan** algo racionalmente inteligible, o sea que hacen presente al sujeto de la experiencia cognitiva racional, que llamamos razón, algún contenido conocido.

La realidad racional no es reductible a la lingüística

Antes de continuar nuestra indagación epistemológica de la realidad racional es conveniente referirnos a la concepción filosófica que pretende reducirla a mero hecho lingüístico y/o figurativo. Tal es, en efecto, una formulación ampliamente difundida entre los empiristas, que rechazan que pueda atribuirse algún contenido cognitivo intrínseco identificable como específicamente racional, a los conceptos, números, figuras geométricas y símbolos. Para ellos, todo lo que aquí hemos considerado como realidades lógicas, matemáticas, geométricas y simbólicas no son sino diferentes tipos de **nombres, palabras y signos** que empleamos para referirnos a diversos aspectos de las realidades empíricas. Los que llamamos conceptos no serían sino las expresiones lingüísticas con que identificamos y clasificamos sensaciones y percepciones, conjuntos de sensaciones y percepciones que consideramos como cosas, relaciones entre cosas, y conjuntos de cosas y de relaciones; los números serían solamente los signos con que enumeramos, contamos y relacionamos las magnitudes que observamos en la realidad empírica; las figuras geométricas y topográficas serían simples representaciones espaciales o imágenes formadas en base a puntos, líneas y áreas, que empleamos para identificar distancias, formas y demás relaciones espaciales de la realidad empírica; y los símbolos y metáforas serían no más que expresiones figurativas y lingüísticas con que aludimos o nos representamos realidades empíricas más o menos complejas. Entendiendo así a los diversos tipos de objetos racionales, las que llamamos lógica, matemática, geometría y semiología no serían constitutivas de una supuesta realidad racional sino solamente conjuntos de convenciones, normas y estructuras a que nos atenemos en el uso significante del lenguaje, componentes de una suerte de **lingüística** general.

Bajo la propuesta reducción de la racionalidad a la lingüística subyace la concepción filosófica que considera real solamente aquello que puede ser objeto de conocimiento empírico, directamente a través de los órganos de la percepción, o indirectamente mediante elaboraciones derivadas de la percepción y de algún modo verificables empíricamente. Como la lingüística estaría conformada en último término de palabras y signos, perceptibles empíricamente y conformados por elementos materiales, nadie podría pretender trascendencia alguna respecto a la realidad empírica recurriendo a los objetos racionales abstractos y generales.

A esta concepción empiricista ya nos referimos en el capítulo anterior al examinar la hipótesis que reduce la conciencia y lo que encontramos

en ella (incluidas las ideas, valores y demás objetos del pensamiento consciente) a simple memoria, recuerdo e imágenes lingüísticas de la información empírica. Volvemos ahora sobre la misma concepción, conocida también como "analítica", pero en referencia más específica y desde el ángulo particular de la experiencia cognitiva racional y buscando comprender si es posible reducirla a hecho puramente linguístico.

Pues bien, respecto a esta concepción empirista y analítíca de la racionalidad podemos concordar fácilmente con ella en lo que afirma, pero debemos disentir en lo que niega. Efectivamente –y lo observaremos con mayor precisión más adelante– los números, conceptos, figuras geométricas y símbolos los expresamos y comunicamos lingüística y figurativamente, y ciertamente con ellos nombramos, clasificamos, enumeramos, contamos, dimensionamos, representamos, etc. la realidad empírica que percibimos con los sentidos, el cuerpo y el cerebro. Hay un preciso nexo entre la realidad racional y la realidad empírica, que hemos ya reconocido como el primero de los tres elementos que comparten todos los objetos racionales y en base a los cuales los distinguimos de las realidades empírica y fenomenológica y agrupamos en una categoría especial. Dijimos, en efecto, que los objetos racionales se presentan -como primer elemento distintivo-, **referidos a algo distinto de ellos mismos**, a lo cual representan, nombran, aluden, indican, expresan o se aplican. En el mismo sentido, también debemos aceptar y reconocer que las normas que rigen el uso significante del lenguaje constituyen un entramado lingüístico racionalmente estructurado.

Pero lo que no podemos aceptar, y que nos separa radicalmente de la reducción de la realidad racional a simple y pura configuración lingüística, es que en el uso significante literal del lenguaje se exprese y agote todo el contenido cognitivo de la lógica, la matemática, la geometría y la semiología, y que los objetos racionales (conceptos, números, figuras geométricas y símbolos) se refieran exclusivamente a contenidos cognitivos previamente percibidos empíricamente.

No podemos aceptar, ante todo, que "lenguaje significante" sea solamente aquél que se refiere a contenidos de la experiencia empírica. Los autores empiristas sostienen que en el empleo de palabras como conciencia, espíritu, Dios, verdad, substancia, ser, metafísica, sabiduría y muchas otras que se refieren a supuestas realidades no empíricas ni materiales, se estaría trasgrediendo el uso significante del lenguaje, y la razón que dan es precisamente que se refieren y nombran lo que no está al alcance de la experiencia sensorial. Así A.J.Ayer puede decir: "Nues-

tra acusación contra el metafísico no estriba en que éste pretenda utilizar el conocimiento en un campo en el que no puede aventurarse provechosamente, sino en que produce frases que no logran ajustarse a las condiciones que una frase ha de satisfacer, necesariamente, para ser literalmente significante". (En **Lenguaje, Verdad y Lógica**, pág 38.) Pero, claro, hay en tal argumento no más que una simple redundancia: si sólo reconozco significancia a las palabras que se refieren a contenidos empíricos, aquellas que no se limitan a ello serán absurdas, confusas, no-significantes lingüísticamente. En cambio, de hecho y de pleno derecho, y en conformidad con todas las normas y estructuras de la lingüística, enunciamos correctamente numerosas palabras, frases y proposiciones que se refieren a la realidad fenomenológica de la conciencia autoconsciente, y también tienen perfecta coherencia lingüística las formulaciones filosóficas metafísicas (sin que por ello tengamos que reconocerles que sean verdaderas, pues obviamente no ha de confundirse la verdad del conocimiento con el correcto y apropiado uso significante del lenguaje).

También rechazamos la pretensión empirista de reducir los conceptos y demás objetos racionales a las palabras y símbolos, y la consiguiente reducción de la racionalidad a la lingüística. La razón de ello la encontramos profundizando en los otros elementos que mencionamos como distintivos de la racionalidad y diferenciadores de los objetos racionales respecto a los objetos empíricos y fenomenológicos. Vimos, en efecto, que el segundo elemento constitutivo de la racionalidad es la inteligibilidad inherente de los objetos racionales, que se revela en el hecho que cada concepto, número, figura geométrica y símbolo tiene un contenido cognitivo comprensible, una suerte de trasparencia, de lucidez, por la cual el conocimiento contenido en cada objeto racional es entendible para todo sujeto que intente integrarlo a su conocimiento, siendo susceptible de ser expuesto, manifestado, mostrado, puesto en evidencia, comunicado a otros, en razón de su misma inteligibilidad. Una comprensión insuficiente de la inteligibilidad podría reducirla al hecho que las palabras tienen un significado susceptible de ser expresado en una definición y comunicado lingüísticamente, y en tal sentido esta cualidad no agregaría nada a lo que pueda contenerse en el uso significante del lenguaje. Pero la inteligibilidad de los objetos racionales, si bien podemos expresarla mediante palabras, no está contenida en las palabras mismas, ni el significado de las ideas y conceptos (pensemos por ejemplo en las ideas de naturaleza, de libertad o de amor) se reduce y expresa enteramente al enunciar las respectivas palabras.

El tercer elemento distintivo de los objetos racionales refuerza su irreductibilidad a la lingüística. En efecto, la coherencia que se hace presente al relacionar conceptos, números, figuras y símbolos, es independiente de la referencia de las palabras que los expresan a datos e informaciones empíricas. La coherencia es, además, de **todos** los conceptos, números, símbolos, razonamientos, cálculos, etc., sean o no referidos a realidades empíricas. De hecho, podemos formular razonamientos y discursos coherentes, operaciones matemáticas y cálculos coherentes, elaboraciones metafóricas y poéticas coherentes, sin hacer referencia ni mención a contenidos cognitivos empíricamente percibidos, o hacerlo combinando referencias a contenidos empíricos con otros que carecen de empiricidad. A la inversa, podemos expresar lingüísticamente de modo correcto, frases y proposiciones que no son racionalmente coherentes; incluso la irracionalidad es expresable lingüísticamente de modo correcto, respetando el uso significante del lenguaje, lo cual corrobora que no puede identificarse la racionalidad con la lingüística.

Realidad racional y realidad fenomenológica. Origen y formación de los objetos racionales en la conciencia

Establecido que los objetos racionales no son parte de la realidad empírica aunque hagan referencia a ella, la cuestión fundamental y decisiva que se presenta al análisis epistemológico es la de discernir si la realidad racional sea puramente realidad fenomenológica (que implicaría que la razón es sólo una parte de la conciencia, y los objetos racionales no más que objetos fenomenológicos entre otros), o si podamos reconocerla como independiente y en algún sentido exterior a la conciencia.

El interrogante se presenta porque de la razón y de los objetos racionales tenemos conciencia fenomenológica, esto es, la conciencia los capta en sí misma, del mismo modo que ella capta **fenomenológicamente** los objetos empíricos y al sujeto empírico (el cuerpo sensitivo) que los percibe. Siendo así, la única vía de que disponemos para abordar la cuestión es la de examinar la experiencia racional tal como se presenta en, y es captada por, la conciencia. Así, al desenvolver este análisis y hasta que no hayamos establecido una conclusión diferente, cada vez que nos refiramos a la razón y a los objetos racionales lo haremos **en cuanto captados por la conciencia**, o sea en cuanto conocidos fenomenológicamente.

Sólo sabemos que, en la conciencia, la razón y los objetos racionales se presentan como sujeto y objeto de una experiencia cognitiva singu-

lar, que podemos analizar epistemológicamente. Tal análisis no podrá decirnos si la razón exista como un **ser en sí** (cuestión metafísica), pero esperamos que nos dé una respuesta del mismo tipo y nivel de aquella que el análisis epistemológico nos permitió establecer respecto a la realidad empírica, esto es, acaso la razón en cuanto realidad (como sujeto de una experiencia cognitiva) sea distinta de la conciencia o solamente una parte de ésta, y si los objetos lógicos, racionales, geométricos y simbólicos (objetos de la experiencia racional) sean distintos de los objetos fenomenológicos o solamente una parte (un subconjunto) de ellos.

A quien haya seguido con atención el curso de esta exposición no escapará la importancia decisiva de la cuestión aquí planteada. Porque si los objetos racionales –la lógica, la matemática, la geometría y la semiología– fueran puramente realidad fenomenológica, interior a la conciencia, con ellos no sería posible trascender la subjetividad del conocimiento; mientras que, si pudiéramos reconocerlos como independientes y en algún sentido exteriores a la conciencia, quizás podríamos esperar que con ellos sea discernida la veracidad, la objetividad o la cientificidad de los otros tipos de conocimientos: los empíricos generados por los sentidos y los que produce fenomenológicamente la conciencia en sí misma.

En relación con este asunto conviene observar que en la historia de la filosofía se ha dado una larga y muy interesante discusión respecto al origen de los objetos racionales en la conciencia. Se han postulado básicamente dos concepciones opuestas: la que sostiene que los objetos racionales son conocimientos y/o formas **a priori** de la conciencia independientes de toda experiencia del mundo externo, y la que sostiene que "nada hay en el entendimiento que antes no pase por los sentidos", de modo que aparecen en la conciencia **a posteriori**, mediante una elaboración racional de lo que se conoce a través de la percepción del mundo externo.

Una tercera concepción sostiene que las ideas y objetos racionales no son formas **a priori** de la conciencia ni tampoco conocimientos derivados de la percepción, sino recibidos por **iluminación** de la conciencia **desde una entidad racional superior**; pero esta tercera concepción implica suponer una entidad racional metafísica, que no estamos en condiciones de afirmar ni negar mientras no dispongamos de una ciencia del ser. Careciendo de una metafísica que nos aclare si existe una distinción y exterioridad ontológica entre la realidad racional, la conciencia y la realidad empírica, no estamos en condiciones de precisar el estatuto ontológico de la razón y de los objetos racionales.

Pero podemos postular aún, sin entrar al campo de la metafísica sino desde el análisis epistemológico de las experiencias cognitivas de las que tenemos conciencia, una cuarta posibilidad. Esta sería que los objetos racionales sean establecidos por una experiencia cognitiva singular, distinta de la experiencia fenomenológica y de la experiencia empírica. Habría que reconocer un sujeto del conocimiento racional, que llamaríamos razón, distinto de la conciencia como sujeto de la experiencia fenomenológica y distinto también de los sentidos y el cuerpo sensitivo como sujetos del conocimiento empírico; y habría que reconocer los distintos objetos racionales como distintos de los objetos fenomenológicos y de los objetos empíricos (aunque lleguen a hacerse presentes en la conciencia como objetos fenomenológicos, y también en la realidad empírica como objetos empíricos cuando se expresan en palabras, imágenes, etc.) Si así fuera, o sea si la experiencia racional fuera una experiencia cognitiva distinta de la experiencia fenomenológica y de la experiencia empírica, los objetos racionales no podrían considerarse como formas **a priori** de la conciencia, pues llegarían a ésta **desde** una experiencia cognitiva distinta de ella; y tampoco podrían considerarse como llegando a la conciencia desde la experiencia empírica (**a posteriori**), sino desde aquella tercera experiencia cognitiva (la experiencia racional).

Es bastante sorprendente que este cuarto modo en que es posible entender el origen de los objetos racionales en la conciencia no haya aparecido en la historia de la filosofía. Si ello no ha ocurrido, al menos explícitamente, podría deberse a que la distinción entre razón y conciencia como sujetos cognitivos diferentes no es fácil de pensarse sin suponerlos "entes" diferentes. Que no se haya efectuado esta distinción se explicaría, entonces, por haberse la cuestión epistemológica "contaminado" de metafísica, o sea por no haberse desprendido de la pregunta metafísica que alude al "ser en sí" de la conciencia y de la razón.

En efecto, si se concibe la razón como **ser en sí distinto de la conciencia**, no cabe más que suponerla un ente subsistente, resultando natural la teoría de la iluminación de la conciencia por la razón trascendente a ella. Si se concibe la conciencia como ente sustancial en sí, **negándose tal carácter a la razón**, que en consecuencia se entendería sólo como una facultad o propiedad de la conciencia, es natural llegar pensar que los objetos racionales sean formas **a priori** de la conciencia. Si se concibe a los objetos empíricos como entes sustanciales provistos de esencias inherentes a ellos, es natural llegar al **a posteriorismo** que imagina que estando los objetos racionales (determinados como esencias) en los objetos empíricos, ellos llegan a la conciencia desde éstos y con la mediación de la experiencia empírica.

La cuestión del origen de los objetos racionales en la conciencia ha estado, así, condicionada y atravesada siempre por concepciones metafísicas previas, aunque algunos filófosos que postulan una u otra posición no lo reconozcan e incluso desplieguen sus razonamientos con explícita prescindencia de la pregunta por el ser. Pero si abandonamos o ponemos entre paréntesis toda suposición metafísica por no haberla establecido consistentemente, y nos limitamos al análisis epistemológico de las experiencias cognitivas y de las realidades en cuanto conocidas, o sea, en cuanto objetos de experiencias cognitivas, dejamos de estar condicionados por concepciones metafísicas que naturalmente llevan a una u otra de las tres posibles "entificaciones" (o modos de referir los objetos racionales al ser) de la realidad racional: poniéndolos en un ser racional absoluto que nos ilumina, en la conciencia subsistente como sus "formas a priori", o en las cosas como sus esencias o naturaleza.

Liberados, pues, de toda sujeción a una metafísica predefinida, podemos considerar (como hipótesis) los objetos racionales (conceptos, números, figuras geométricas, símbolos) en cuanto *constructos* de la razón, realidades que la propia experiencia cognitiva racional establece en la conciencia y conecta con los otros tipos de conocimientos. Pero esto –que parece la explicación del origen de los objetos racionales en la conciencia más acorde con la experiencia psicológica del **aprendizaje** de las matemáticas, la lógica, la geometría y la semiología– no lo podemos afirmar hasta tanto no hayamos establecido la independencia de la experiencia cognitiva racional respecto a la experiencia cognitiva fenomenológica, y la conciencia y la razón como sujetos de experiencias cognitivas distintas y diferentes.

Alguien podrá rebatir que, al plantear el problema del origen de los objetos racionales en la conciencia en términos puramente epistemológicos, estamos soslayando el verdadero problema que se han puesto los filósofos al preguntarse si sean **a priori** o **a posteriori**, de cuya respuesta hacen depender sus concepciones metafísicas. Pero el error no es nuestro sino de esos filósofos, porque la pregunta por el origen de los conceptos y demás objetos racionales en la conciencia **es un problema epistemológico**, pues se refiere al origen y formación de un tipo de conocimiento del que tomamos conciencia. Pretender extraer de ello consecuencias metafísicas, o sea suponer que a través de la respuesta a esta cuestión se tenga acceso al ser de la conciencia y de la realidad empírica por vía racional, no tiene justificación alguna, pues se cae en un círculo vicioso: la respuesta que se le da está **suponiendo** una determinada concepción metafísica de la conciencia y de la realidad empírica.

¿Qué es lo que hasta ahora sabemos, en cuanto conclusiones de nuestro análisis epistemológico? Ante todo, que no conocemos **qué son** los objetos racionales **en sí**, pues carecemos de una ciencia metafísica. Luego, que los objetos racionales están en la conciencia, que es consciente de ellos, constituyéndose en tal sentido como contenidos fenomenológicos, esto es, formando parte de la realidad fenomenológica. Y tercero, que los objetos racionales (números, conceptos, figuras geométricas, símbolos y sus derivados) se conectan de algún modo con los objetos de la realidad empírica y con los objetos de la realidad fenomenológica, pues los pensamos y nos referimos a ellos con los números, los conceptos, las figuras geométricas y los símbolos.

Cabe observar que tanto quienes conciben los objetos racionales **a priori** como quienes los consideran **a posteriori**, los reconocen **conectados tanto con la realidad empírica como con la realidad de la conciencia**, a nivel cognitivo. Si son **a priori** de la conciencia que con ellos ordena los datos y objetos de la percepción empírica, o si llegan a la conciencia desde la realidad percibida empíricamente, en ambos casos se está afirmando la doble conexión, sólo que se las pone en distinto orden generativo: desde la conciencia a la realidad empírica, o desde la realidad empírica a la conciencia. Pero no nos basta este reconocimiento, y la doble conexión –y el modo cómo se establece o llega a ella–0 es preciso establecerla mediante el examen de la experiencia racional misma.

En efecto, con la hipótesis que los objetos racionales sean establecidos en la conciencia por la razón no hemos resuelto el verdadero asunto epistemológico que se plantea en la discusión sobre el carácter **a priori** o **a posteriori** de los conceptos y demás objetos racionales, que es saber cómo se establezca la conexión de ellos con los objetos empíricos y fenomenológicos. La interrogante continúa sin respuesta, habiéndose sólo desplazado o cambiado de forma. No se formula ya preguntando cómo se originan los objetos racionales en la conciencia, sino cómo los establece o genera la razón como objetos de conocimiento: por su propia operación independiente, que los conecta a las realidades empíricas y fenomenológicas, o a partir de datos proporcionados por el conocimiento empírico y fenomenológico, procesados por la razón. Para abordar la cuestión hay que observar las conexiones entre los objetos racionales y los objetos empíricos y fenomenológicos, y ver si analizándolas podamos dilucidar cómo se originan o llegan a establecerse tales conexiones.

La conexión racional entre la realidad empírica y la realidad fenomenológica

Podemos comenzar observando un caso simple. Percibimos empíricamente tres piedras piramidales y pensamos "tres piedras piramidales", o sea asociamos a la realidad empírica percibida el número tres, el concepto de piedra, y la figura geométrica piramidal. Sea que haya sido nuestra razón la que **atribuye** a lo observado el número, el concepto y la figura mencionados, poniendo de tal modo orden racional a un conjunto desordenado de percepciones sensoriales de la realidad empírica, o que el tres, la piedra y la figura piramidal estén allí en los objetos empíricos mismos, de modo que la razón los **encuentra** en la realidad percibida, el hecho es que los objetos racionales se establecen **en** nuestra conciencia y quedan en ella aunque hayamos dejado de observar esos objetos, y podemos volver a encontrarlos y pensarlos cuantas veces queramos, procesándolos lógica, matemática y geométricamente sin que medie una nueva percepción empírica.

Al mismo tiempo, esos objetos racionales permanecen conectados a los objetos empíricos aunque dejemos de percibir esos objetos empíricos y aunque dejemos de conectarles conscientemente los objetos racionales: aunque ya no observemos esos objetos y dejemos de pensar en esos conceptos y números, cada vez que volvamos a observar esa misma realidad contaremos tres (y no cinco), pensaremos que son piedras (y no ratones) y apreciaremos la figura piramidal (y no una circular).

Lo anterior pudiera todavía explicarse en cuanto, aún desconectados de los objetos empíricos, los objetos racionales mantengan conexión con las imágenes y recuerdos que aquellos han registrado en el cerebro. Pero hay más que eso, a saber, que el mismo concepto, el mismo número y la misma figura geométrica los podremos siempre encontrar en, o atribuir a, una multitud de **otros** objetos empíricos, y concretamente a innumerables tres-objetos, a todos los objetos-piedra, y a incontables objetos-piramidales. Y aún más, los podemos todavía concebir independientemente de todo objeto empírico, y así abstractos y separados, mantendrán todavía su referencia, inteligibilidad y recíproca coherencia.

En la experiencia cognitiva racional se manifiesta, así, esa muy peculiar cualidad de los objetos racionales de conectarse tanto con la realidad empírica como con la realidad de la conciencia. Pero ésta no es la única conclusión que extraemos del ejemplo expuesto. Analizando epistemológicamente lo que implican esas dos conexiones de los objetos

racionales, debemos concluir también que ellos mismos se establecen en la experiencia racional como de algún modo **independientes** tanto de la realidad fenomenológica (pues siguen conectados a la realidad empírica aún cuando la conciencia no los esté captando), como de la realidad empírica (pues siguen conectados y presentes en la conciencia aún cuando en ésta esté ausente cualquier referencia a la realidad empírica). Podemos decir que los objetos racionales **se conectan y se desconectan** de las realidades empírica y fenomenológica, presentándose en tal sentido como distintos de ambas.

Que los objetos racionales son distintos de los objetos empíricos lo sabíamos ya por la propia experiencia empírica, que no puede percibirlos empíricamente (verlos, oirlos, palparlos, etc.). En cambio, que sean distintos de la conciencia y la realidad fenomenológica no parece poderlo establecer la pura experiencia fenomenológica, que sólo tiene conciencia de lo que encuentra en ella misma. Que sean algo más que objetos puramente fenomenológicos resulta del análisis epistemológico de la experiencia racional, que pone de manifiesto que, a diferencia de los objetos fenomenológicos puros que sólo están y permanecen exclusivamente al interior de la conciencia (monismo de la realidad fenomenológica), los objetos racionales están conectados con, y permanecen de algún modo en, los objetos de la realidad empírica, aún cuando la conciencia no los esté captando.

Pero aunque la experiencia fenomenológica no pueda por sí misma establecer la razón y los objetos racionales como independientes de la conciencia porque todo lo que ésta conoce lo conoce en sí misma, ella discierne una diferencia neta entre los objetos racionales y los demás objetos fenomenológicos, que viene a reforzar la distinción que epistemológicamente es preciso hacer entre los objetos fenomenológicos y los objetos racionales. En efecto, los objetos racionales en cuanto captados por la conciencia se presentan ante ella como **no afectados por la subjetividad de la conciencia misma**: los números, las figuras geométricas, los símbolos y los conceptos no se alteran ni cambian según las vivencias y situaciones subjetivas de la conciencia. Y si éstas los alteran de algún modo, la alteración se experimenta como una pérdida de inteligibilidad y coherencia de los objetos racionales. En la conciencia, los objetos racionales son más inteligibles cuanto más **simples y puros** sean, en el sentido de que no se combinen con otras realidades empíricas y de conciencia. Para ser **plenamente inteligibles** y **coherentes**, o sea racionales en el más puro sentido del término, los objetos racionales no deben presentarse en combinación con algún objeto empírico ni fenomenológico distinto de ellos mismos; el estar en la conciencia combinados con los objetos de las experiencias cognitivas empírica y fenomenológica les hace perder racionalidad.

Pero si son simples, y no requieren conexión con ninguna otra realidad fenomenológica o empírica para ser racionales, ¿cómo es que se conectan con la realidad empírica y con la realidad fenomenológica, sin dejar de ser ellos mismos inteligibles en su simplicidad? ¿Cómo es que, al separarse o desconectarse de esas realidades no queda en ellos el efecto de su anterior conexión, no resultan modificados sino que recuperan, por decirlo de algún modo, su inteligibilidad primera y simple? Ello podría entenderse **si fueran establecidos como objetos racionales por una experiencia cognitiva singular, simple en sí misma y distinta de las experiencias fenomenológica y empírica**.

Un segundo modo en que la conciencia **capta la diferencia** entre los objetos racionales y los otros objetos fenomenológicos, se manifiesta en el hecho que el conocimiento racional se aplica o conecta no solamente a los objetos empíricos, sino también a los propios conocimientos fenomenológicos. La conciencia se capta a sí misma como sujeto fenomenológico en la experiencia fenomenológica de la autoconciencia, pero también se constituye como objeto racional, cuando la razón establece **el concepto** de conciencia. Lo mismo ocurre con los otros objetos de la realidad fenomenológica, tales como la desesperación, la angustia, la libertad, el ser-en-el-mundo, el ser-con-otros, etc. Pues bien, la conciencia no es el concepto de conciencia; la angustia y la libertad como objetos de experiencia fenomenológica no son la misma realidad que los conceptos de angustia y de libertad, objetos de la experiencia racional. La relación que en este sentido se establece entre los objetos racionales y los objetos fenomenológicos, es del mismo tipo que la que se establece entre los objetos racionales y los objetos empíricos: los objetos racionales se asocian a (o se encuentran en), los objetos fenomenológicos, manteniendo sin embargo su exterioridad respecto a ellos.

Este hecho lleva a distinguir la conciencia y la razón como sujetos de experiencias cognitivas distintas que, sin embargo, se incluyen recíprocamente porque ambas son, cada una a su modo, incluyentes de todo conocimiento. La conciencia incluye **como realidad fenomenológica** la realidad empírica y la realidad racional; la razón incluye **como realidad racional** la realidad empírica y la realidad fenomenológica. Dicho en otras palabras, en la experiencia fenomenológica se captan como objetos fenomenológicos los objetos empíricos y los objetos racionales; en la experiencia racional se conciben como objetos racionales los objetos empíricos y los objetos fenomenológicos. Pero unos y otros no se confunden porque se constituyen como objetos para **distintos sujetos cognitivos**: la con-

ciencia que capta (que tiene conciencia de), y la razón que concibe (que "inteligibiliza" y "coherentiza").

Tenemos, pues, que si bien los objetos racionales se presentan en la conciencia y en la realidad empírica, ellos mismos se constituyen en un tipo de experiencia cognitiva distinta tanto de la experiencia empírica pura como de la experiencia fenomenológica pura. Tal experiencia cognitiva que denominamos **experiencia racional**, establece una realidad racional inteligible, distinta de la realidad empírica y de la realidad fenomenológica, pero que **se relaciona con ellas** y algo es **en ellas**. Los objetos racionales, sin dejar de ser simples y separables de todo objeto empírico y fenomenológico, tienen un lado o dimensión que los conecta con la realidad empírica, y un lado o dimensión que los conecta con la conciencia y el mundo fenomenológico. De este modo la experiencia racional establece no solamente sus propios objetos racionales, sino también **un nexo** entre dos experiencias cognitivas distintas de ella (la empírica y la fenomenológica), y entre los objetos que esas experiencias fundan, o sea, entre la realidad empírica y la realidad de la conciencia.

Ahora bien, para que este nexo pueda establecerse es preciso que algo inherente a las realidades empírica y de conciencia permita la conexión de ambas con los respectivos objetos racionales. Queremos decir con esto que, para que la razón pueda conectar los objetos racionales a los objetos empíricos y fenomenológicos, es preciso que los objetos empíricos y fenomenológicos sean conectables a los objetos racionales; y para que los objetos racionales puedan conectarse a, y establecerse en, la conciencia, es preciso que la conciencia sea conectable a, y capaz de establecer en sí, los objetos racionales.

De este modo se hace presente en la experiencia racional una extraordinaria cualidad de los objetos empíricos y fenomenológicos por un lado, y de la conciencia autoconsciente y **consciente de**, por el otro; algo que las experiencias empírica y fenomenológica por sí solas no pueden percibir o captar en sus respectivos objetos de conocimiento. ¿Qué es eso que el análisis de la experiencia racional permite descubrir en la realidad empírica y en la realidad fenomenológica? La respuesta es tan simple como sorprendente: ella descubre que ambas son **realidades racionales**, en el sentido de que tienen una dimensión racional (una inteligibilidad y una coherencia). En efecto, sólo si son racionales los objetos de razón pueden asociarse a ellas y estar en ellas. Tal dimensión o carácter racional de las realidades empírica y fenomenológica las constituye como **inteligibles y coherentes** para la razón.

La racionalidad de las experiencias empírica y fenomenológica

¿Qué implicaciones tiene para la realidad racional misma, y en la explicación del origen de los objetos racionales, el hecho que las realidades empíricas y fenomenológicas sean también ellas racionales, o que tengan una dimensión racional? Examinemos la cuestión a partir de una experiencia cognitiva cualquiera.

Con los sentidos percibo como realidad empírica, y en la conciencia capto fenomenológicamente, los siguientes hechos y fenómenos: "Bajo un portal rectangular sobre el cual se extiende una corniza semi-circular, a las seis y cuarto de la tarde, un hombre ofrece con gesto amable un ramillete de cinco flores a una joven mujer. Ella recibe las flores con la mano izquierda, luego separa una con la derecha y la coloca en la cabellera del joven, mientras estrecha las otras cuatro contra su propio pecho. Los dos se miran a los ojos y sonríen alegremente. Relacionando mediante conceptos los hechos observados, interpretando el simbolismo de las flores y los gestos, concluyo que se aman. Y mientras observo, concibo, interpreto y cuento, tomo conciencia del amor, de la soledad y de otras vivencias y experiencias interiores que mi conciencia evoca".

Al enunciar con estos conceptos, números, figuras y símbolos la escena observada y mis propias vivencias, he expuesto un conocimiento racional. Y al hacerlo, tengo conciencia de que una cosa es aquello que he percibido empíricamente y lo que he captado al interior de mi conciencia, y otra cosa distinta es la expresión racional de todo ello con los conceptos, números y símbolos expuestos. Pero esta expresión racional **se refiere a** aquellas realidades empíricas y fenomenológicas, de las cuales expone lo que de ellas se ha hecho inteligible y coherente para la razón.

En el conocimiento racional de los hechos empíricos observados y de las vivencias de mi conciencia, he conectado los objetos empíricos y fenomenológicos con **algunos** objetos lógicos, matemáticos, geométricos y simbólicos: los números cinco, uno y cuatro de las flores, el dos de las personas, el seis de la hora; varios conceptos (los de flor, ramillete, hombre, joven, mujer, ojos, manos, izquierda, derecha, portal, tarde, sonrisa, amor, conciencia, soledad, etc.); las figuras geométricas del triángulo y el semicírculo; el simbolismo de las flores y los gestos. También efectué varias **operaciones racionales**: cálculos matemáticos (restar uno de cinco, dividir uno en cuartos), inducciones lógicas (la sonrisa expresa alegría, el gesto manifiesta amabilidad), interpretación de símbolos, silogismos (ofre-

cerse mutuamente flores, recibirlas con alegría, mirarse a los ojos, son signos de amor; el hombre y la joven se ofrecen flores, las reciben con alegría, se miran a los ojos; luego el hombre y la joven se aman).

Pero además de todo ello, la razón puede conectar a (y encontrar en) esos mismos objetos empíricos y fenomenológicos, **innumerables otros** objetos racionales: el número de los dedos de las manos, el de los pétalos de las flores, el de los minutos que duran mis vivencias, y en realidad todos los números que quiera, porque puedo cuantificar y analizar esa realidad empírica y fenomenológica utilizando toda la matemática; la línea recta del perfil de la nariz, la figura ovalada de la cabeza y en realidad todas las figuras geométricas que quiera, porque puedo aplicar la geometría entera a esa realidad empírica; los conceptos de cosa, persona, rojo, tiempo, distancia, causa, efecto, pasado, presente, futuro y en realidad todas los conceptos que quiera conectar a lo observado y captado, pudiendo además hacer muchas inducciones y silogismos, aplicando en ello toda la lógica; puedo, asimismo, identificar innumerables símbolos y efectuar diversas analogías, metáforas y formulaciones poéticas, relacionándolas con lo observado. El hecho es que **todos** los objetos racionales, de cualquiera de los tipos indicados, pueden ser conectados a la realidad empírica y a la realidad fenomenológica, por la razón que numera, calcula, simboliza, concibe, induce y deduce racionalmente. Aparecen de este modo infinitos números, conceptos, símbolos, figuras geométricas, con sus complejas relaciones coherentes, como **realidad racional conectable a esa particular realidad empírica observada y a la realidad fenomenológica captada**.

Sin embargo, aunque estén conectados a esos particulares objetos empíricos y fenomenológicos, aquellos mismos números, símbolos, conceptos y figuras, incluidas sus relaciones racionales, son independientes de ellos pues los puedo conectar a (o encontrar en) otras muy distintas realidades empíricas y fenomenológicas, y porque los puedo pensar y relacionar también sin conexión a objeto empírico o fenomenológico alguno. Los números, los símbolos, los conceptos y las figuras geométricas con todas sus relaciones coherentes, se asocian a innumerables objetos empíricos y fenomenológicos, y se pueden disociar de todos ellos, mientras siguen siendo los mismos números, símbolos, conceptos y figuras geométricas.

Es preciso admitir, pues, que cada objeto racional **trasciende** a cualquiera de los objetos empíricos y fenomenológicos donde se lo encuentre o a los cuales se lo asocie, presentándose respecto a todos y a cada uno de ellos como **exterior**.

Esta exterioridad es lo que ponemos de manifiesto cuando decimos que los objetos racionales son **abstractos** y **universales**. Decimos que son abstractos (del latin, **abs** fuera, **trarre**, sacar) porque los traemos fuera, los separamos de los objetos empíricos y fenomenológicos a que la razón los conecta y/o donde los encuentra; y los consideramos universales, porque los conectamos y/o encontramos en un universo o conjunto innumerable de objetos empíricos y fenomenológicos. Los separamos, abstraemos, pero los volvemos a encontrar allí, irreductibles, inescindibles, cada vez que la experiencia racional se conecta con las experiencias empírica y fenomenológica.

Al encontrarlos siempre en los objetos empíricos y fenomenológicos, o al poder conectarlos siempre a ellos, los objetos racionales se nos presentan como **interiores a**, o **interiorizables en**, los objetos y realidades empíricas y fenomenológicas. Esta **interioridad** nos permite concebir la realidad empírica y la realidad fenomenológica como **realidades racionales o inteligibles**, o sea, **estructuradas o estructurables semiológica, lógica, matemática y geométricamente**.

A la vez, la **exterioridad** de los objetos racionales hace posible **procesar lógicamente, simbólicamente, matemáticamente y geométricamente** la información empírica y fenomenológica, sin que en el desarrollo de dicho procesamiento se mantenga la conexión inmediata con la realidad empírica y fenomenológica (en otras palabras, el procesamiento racional se efectúa en la razón misma, sin que la realidad empírica continúe siendo directamente percibida, ni la realidad fenomenológica directamente captada). En realidad, lo que de este modo se procesa son los objetos racionales puros, abstractos y universales, pero éstos mantienen implícita su conexión con la realidad empírica y la realidad fenomenológica. Permaneciendo de este modo implícita su conexión con la realidad empírica y fenomenológica, resulta siempre posible, después, **aplicar** las conclusiones y relaciones que resultaron del procesamiento racional (lógico, semiológico, matemático y geométrico), **a los objetos empíricos y fenomenológicos** mismos, encontrando en éstos aquello que la elaboración racional prevé que habrá de encontrarse ahí.

Es lo que vimos efectúan las ciencias positivas cuando reelaboran la experiencia empírica. El análisis lógico y matemático de la información empírica relativa al movimiento de los cuerpos celestes, permite concluir que en cierto lugar y tiempo se encuentra un astro de cierto tamaño y masa que se mueve a una velocidad definida, que no ha sido jamás observado; tal

conclusión, que sabemos lógica y matemáticamente correcta, podrá ser verificada por la observación empírica orientando el telescopio hacia la posición indicada por el análisis racional. Algo similar efectúan las ciencias de la conciencia.

A la vez interiores y exteriores a la realidad empírica y fenomenológica, cuando extraemos y separamos los objetos racionales de los objetos empíricos y fenomenológicos a que los habíamos referido ¿dónde se encuentran y permanecen? Abstractos y universales, separados de toda conexión con otros conocimientos, los objetos racionales **quedan fijados en la conciencia**, donde podemos encontrarlos en su condición de abstractos y universales. Se establecen allí, como **objetos racionales**, inteligibles y coherentes. En cuanto están en la conciencia, o sea en cuanto la conciencia tiene conciencia de ellos, son **interiores** a la conciencia.

Los estableció allí la razón, algunos de ellos suscitados por la intelección racional de lo percibido empíricamente y lo captado fenomenológicamente, y a otros los pone en la conciencia sin la mediación empírica y fenomenológica, por el accionar independiente de la razón en sí misma, que construye nuevos conceptos e ideas, hace cálculos, formula silogismos, elabora metáforas, etc. Podemos, en efecto, efectuar complejas operaciones matemáticas, razonamientos lógicos, elaboraciones simbólicas y construcciones geométricas, en completa desconexión con la realidad empírica que percibimos y la realidad fenomenológica que captamos.

De lo anterior parece poderse extraer, en relación a la pregunta por el origen de los objetos racionales, que ellos –siempre y en todo caso establecidos por la razón– pueden generarse, o bien en base a información proporcionada por la experiencia empírica y fenomenológica (el procedimiento que suele denominarse inductivo), o bien por elaboración autónoma de la razón en base a otros objetos racionales (el procedimiento deductivo).

Pero más allá de esto, y en lo principal que importa en nuestra indagación, el hecho es que llegan a encontrarse en la conciencia, y a ser interiores a ella, innumerables objetos racionales (lógicos, simbólicos, matemáticos y geométricos) inteligibles y coherentes unos con otros. Esta **interioridad** nos permite apreciar que **la conciencia es racional**, o más exactamente, que **ha llegado** a ser racional cuando los objetos racionales y sus relaciones de coherencia matemática, lógica, semiológica y geométrica se han establecido en ella. Dicho de otro modo, la conciencia razona lógica-

mente, simbólicamente, matemáticamente y geométricamente como consecuencia de la interiorización de la realidad racional en ella. Lo podemos expresar también diciendo que la conciencia **tiene (adquiere) una estructura racional: lógica, semiológica, matemática y geométrica**.

La estructura racional de la conciencia aparece, así, **coincidiendo y correspondiendo con la estructura lógica, semiológica, matemática y geométrica de la realidad empírica y fenomenológica**. Es esta coincidencia o correspondencia la que hace posible que el procesamiento racional de los objetos lógicos efectuado al interior de la conciencia y desconectado de la observación empírica y de la captación fenomenológica, conduzca a conclusiones que podemos después aplicar, encontrar y verificar en la experiencia empírica y en la experiencia fenomenológica.

No son éstas, sin embargo, verdades de nivel ontológico que impliquen afirmar que los objetos racionales tengan existencia real, como verdaderos seres, en la conciencia y en las realidades empírica y fenomenológica. Del mismo modo en que del análisis de la experiencia empírica concluimos que la realidad empírica es solamente empírica, y del análisis de la experiencia fenomenológica concluimos que la realidad fenomenológica es solamente fenomenológica, el análisis epistemológico de la experiencia racional nos lleva a concluir que los objetos lógicos, semiológicos, matemáticos y geométricos **son solamente realidad racional**; pero realidad racional conectable –debemos agregar en este caso– a la realidad empírica y fenomenológica.

Pero el análisis epistemológico de la experiencia cognitiva racional nos ha proporcionado **sobre las realidades empírica y fenomenológica un conocimiento nuevo**, que no era posible alcanzar desde las solas experiencias empírica y fenomenológica, a saber, que **la realidad empírica y la realidad fenomenológica son ellas mismas racionales**, esto es, referibles a "algo otro", inteligibles y coherentes. Ellas –la realidad empírica y la realidad fenomenológica, incluida la conciencia misma– aparecen ante la experiencia cognitiva racional como **teniendo estructuras y comportamientos racionales**. Y es por estas estructuras y comportamientos racionales de las realidades empírica y fenomenológica que podemos acceder a un conocimiento racional de ellas, siendo ellas mismas susceptibles de conocimiento racional.

Las que conocimos primero como realidad solamente empírica y como realidad solamente fenomenológica, cada una encerrada en su

"monismo", se nos muestran ahora, en cuanto establecidas ambas como racionales por la experiencia racional, respectivamente como **realidad empírico-racional** y como **realidad fenomenológico-racional** (o como conciencia racional), y ambas ya no totalmente separadas o encerradas en su respectivo monismo, sino conectadas y conectables entre sí, en razón de su común racionalidad.

A nadie puede escapar la importancia de esta conclusión sorprendente, cuyo análisis ha de llevarnos a aún más insospechadas conclusiones sobre la realidad en cuanto objeto de experiencias cognitivas distintas e interrelacionadas.

La realidad racional pura y las ciencias positivas impuras

El análisis de la experiencia racional en su conexión con las experiencias empírica y fenomenológica nos puso ante numerosos objetos racionales conectables a los objetos empíricos y fenomenológicos. Pareciera, sin embargo, que ciertos objetos racionales no fueran susceptibles de conexión directa e inmediata con los objetos empíricos y fenomenológicos. ¿Es que hay objetos racionales **puros** que permanecen inevitablemente desconectados de todos los objetos empíricos y fenomenológicos? ¿Es que los objetos racionales **son más** que los objetos empíricos y fenomenológicos? ¿Es que **todos** los objetos racionales pueden establecerse separados de toda realidad empírica y fenomenológica, en su pura racionalidad?

Son interrogantes que surgen a partir del hecho que llegamos a concebir racionalmente ciertos números, conceptos, símbolos y figuras geométricas de los cuáles no encontramos referentes en la realidad empírica ni en la realidad fenomenológica. De hecho, formulamos conceptos que sabemos no corresponden a objetos empíricamente perceptibles ni a objetos fenomenológicamente captables; por ejemplo, los conceptos de infinito, ilimitado, eterno, nada, perfecto, absoluto, no tienen referentes empíricos ni fenomenológicos, y sin embargo nos son inteligibles y los podemos relacionar coherentemente con otros objetos racionales. Similar cosa ocurre con los números y las figuras geométricas. Si bien toda la matemática se construye a partir de los llamados "números naturales" (1,2,3,etc.) con que contamos las cosas, las operaciones racionales que efectuamos con esos números sin hacer referencia a la realidad empírica permiten establecer como realidad racional otros tipos de números, como los números enteros negativos (-1, -2, -3, etc., resultado de la operación de sustracción o resta), números llamados "racionales" (2/3, 8/3, 0,6, etc., que aparecen en la ope-

ración de fracciones), números llamados "irracionales" (raíz de 2, raíz de 3, pi, etc.), números "imaginarios" (como raíz de -1), y otros aún más complejos y abstractos (los llamados "cuaterniones" y "octeriores"), que resultan de diversas operaciones de cálculo matemático. En otro ámbito, la poesía testimonia la elaboración de metáforas y otros objetos simbólicos que carecen de referentes empíricos y fenomenológicos.

Así, mediante el operar de la sola razón se establece una multitud de objetos matemáticos, lógicos, simbólicos y geométricos interrelacionados, constitutivos de una extraordinariamente compleja realidad racional, independiente de las realidades empíricas y fenomenológicas.

Esta suerte de sobreabundancia de los objetos racionales respecto a los objetos empíricos y fenomenológicos viene a sumarse a otro hecho notable del que ya hicimos alusión anteriormente, a saber, que a un mismo objeto empírico o fenomenológico podemos conectarle innumerables números, conceptos, símbolos y figuras geométricas. Percibo un árbol y puedo referir a este objeto empírico conceptos tan variados como los de cosa, figura, materia, vegetal, frutal, ciruelo, frondoso, viviente, crecimiento, reproducción, injerto, grande, cuerpo, amplitud, antiguedad, belleza, desnudez, presencia, luminosidad, forma, cobertura, movimiento, y muchísimas otras, pudiendo aplicarle toda la lógica. Veo una montaña y puedo conectarle todos los números y figuras geométricas, desplegando con ellos toda la matemática y la geometría. Observo un águila y la conecto simbólicamente con la avidez, la audacia, la agresividad, la protección, la espiritualidad, etc.

Pues bien, lo más sorprendente para el análisis epistemológico no es el surgimiento de una interminablemente multiplicada realidad racional **en la conciencia** misma, sino que toda ella en su interminable complejidad, incluidos los objetos racionales que no tienen referente empírico ni fenomenológico directo, pueden ser relacionados de algún modo con toda la realidad empírica y fenomenológica. Mediante este relacionamiento directo e indirecto se descubre en la realidad empírica y fenomenológica una complejidad racional que parece **superar las posibilidades cognitivas de la conciencia** racionalmente estructurada. Dicho de otro modo, las realidades empírico-racional y fenomenológico-racional se muestran ante la conciencia como objetos de un conocimiento racional que no ha de terminar nunca, de modo que aquellas continuarán siendo por siempre incompletamente conocidos, o lo que es lo mismo, que inevitablemente permanecerán parcialmente desconocidos para la conciencia y la razón.

Es así que, por ejemplo, mediante operaciones lógicas y cálculos matemáticos que procesaron múltiples conceptos abstractos y números complejos (racionales, irracionales e imaginarios) se elaboraron las teorías de la **relatividad** y la **teoría cuántica**, que aplicadas a la realidad empírica hacen aparecer ante el conocimiento científico las estructuras relativista y cuántica de la realidad física. Estas estructuras complejas de la realidad empíricamente percibida se consideran verificadas científicamente cuando experimentos de laboratorio, perceptibles en su empiricidad, muestran que la realidad empírica se comporta o reacciona empíricamente conforme a las conclusiones inferidas y deducidas en las operaciones racionales. Pero siendo el resultado de la combinación de dos experiencias cognitivas distintas –la experiencia empírica y la experiencia racional–, la realidad así constituida, en los casos mencionados como **realidad relativista** y **realidad cuántica**, no puede ser considerada ya puramente realidad empírica, sino realidad empírico-racional: establecida por ambas experiencias cognitivas operando en cierta mutua conexión.

Es importante considerar que, al ser de este modo conformada, la realidad empírico-racional presenta **múltiples posibilidades**, pudiendo establecerse en diversos niveles, amplitudes y profundidades teóricas, teniendo sin embargo como referente **la misma realidad empírica**. Es así como se constituyen las distintas ciencias positivas, cada una de ellas combinando **algunos** conjuntos de datos e informaciones empíricos con **algunos** conjuntos de ideas, símbolos, números y figuras geométricas.

Las llamadas ciencias físico-matemáticas, por ejemplo, delimitan un campo de conocimiento constituido por cierto conjunto de datos e informaciones empíricas que consideran unidamente como "realidad física", y relacionan y aplican a ellos ciertos específicos conjuntos de conceptos que procesan lógicamente, de números que calculan matemáticamente, y de figuras que analizan geométricamente. En razón de que el nivel de realidad empírica que consideran es el de las fuerzas más generales presentes en toda la naturaleza (physis), se las llama ciencias físicas; y en razón de que su tratamiento racional se basa principalmente en el cálculo matemático, se las denomina ciencias físico-matemáticas. Dentro de esta amplia ciencia, la física newtoniana, la física relativista, la física cuántica, etc. constituyen construcciones científicas (llamadas teorías) que hacen referencia a esa misma realidad empírica pero considerando de ella conjuntos de datos e informaciones más específicos, procesados por también más específicos conjuntos y niveles de conceptos y cálculos matemáticos.

Las **ciencias biológicas** hacen lo suyo, delimitando un diverso conjunto de objetos empíricos (el de las realidades orgánicas vivas), que procesan con otro conjunto de conceptos, símbolos, números y figuras. Dentro de ésta, la botánica, la zoología, la biología del desarrollo, la biología molecular, etc. especifican sus campos particulares de realidad empírica y operan con conjuntos también delimitados de objetos racionales.

Así proceden todas las ciencias, incluidas las llamadas ciencias humanas y sociales como la psicología, la sociología, la historia, la economía, y también otras disciplinas que seleccionan sus objetos empíricos con criterios bastante particulares y curiosos, por ejemplo, la filatelia y la numismática, que estudian las estampillas o las monedas, y que utilizan distintos conceptos, símbolos, números y figuras geométricas en sus análisis.

Esta pluralidad y multiplicación de las ciencias y de sus variadas teorías se explican tanto por la inmensa multitud y variedad de los objetos empíricos, como por la interminable profusión de objetos racionales que les pueden ser referidos o aplicados. Es cierto que todos los objetos empíricos son constitutivos de una única realidad empírica, y todos los objetos racionales constituyen una sola realidad racional coherente en todas sus partes, de modo que podría hipotetizarse una única ciencia positiva unificada que a todas las integre. Pero esta integración de todas las ciencias positivas en una ciencia positiva única y completa no parece posible, en atención a la limitada capacidad de cada sujeto humano para acceder a, y retener en su conciencia, todos los objetos empíricos y racionales. Además, como los objetos empíricos no son un conjunto estático y permanente sino que proceden y cambian constantemente, apareciendo siempre nuevos datos e informaciones, y como también los objetos racionales proceden y surgen nuevos por el operar de la razón, no cabe sino aceptar que el conocimiento científico positivo es inevitablemente parcial y está siempre haciéndose y evolucionando. Surgen constantemente, pues, nuevas teorías que establecen nuevas realidades empírico-racionales relacionadas unas con otras y, en cierto modo, yuxtapuestas.

Estas teorías, sometidas a verificación empírica por un lado, y a la prueba de la coherencia racional por el otro, resultan incorporadas al conocimiento empírico-racional, o sea al conjunto de las ciencias positivas en constante desarrollo. El trabajo científico puede ir uniendo estas ciencias, mediante el establecimiento de conexiones entre las realidades empíricas estudiadas por las ciencias antes separadas, y relacionando los objetos racionales que cada una de ellas emplea en su conocimiento. Pero una cosa es

el desarrollo y la unificación progresiva de las ciencias y otra la pretensión de alcanzar una ciencia unificada completa y definitiva.

Algo similar ocurre con las ciencias fenomenológicas o ciencias de la conciencia. Los objetos fenomenológicos son también variadísimos y múltiples, y surgen siempre nuevos en la conciencia, en diferentes niveles de profundidad. Seleccionando algunos de ellos y conectándoles ciertos conjuntos de objetos racionales específicos, surgen las distintas ciencias y teorías fenomenológicas. Estando los objetos fenomenológicos relacionados en la conciencia y siendo todos parte de una misma realidad fenomenológica, teóricamente puede hipotetizarse una ciencia unificada de la conciencia; pero tampoco ella podrá considerarse nunca plena y completamente establecida, pues los objetos fenomenológicos están en constante devenir y cambio, y surgen siempre nuevos en la conciencia, del mismo modo que nuevos objetos racionales se presentarán en la conciencia y podrán aplicarse y conectarse a aquellos.

Lo que no parece poderse siquiera hipotetizar es la unificación de las ciencias empíricas y las ciencias de la conciencia, pues las realidades empírica y fenomenológica son recíprocamente exteriores, en cuanto establecidas por distintas experiencias cognitivas. La unión que entre ellas puede establecer la realidad racional no resulta suficiente para conectarlas sino formalmente, pero no en cuanto a sus respectivos referentes empíricos y fenomenológicos, que permanecen recíprocamente exteriores, cada realidad encerrada en su respectivo "monismo".

Exterioridad e interioridad de los objetos racionales respecto a las realidades empírica y fenomenológica

Cabe ahora interrogarse: la aplicabilidad de los objetos racionales a los objetos empíricos y a los objetos fenomenológicos, y la consiguiente posibilidad de reconducir la realidad empírica y la realidad fenomenológica a las formas racionales puras, ¿no implicará que toda la realidad empírica y toda la realidad fenomenológica no sean más que realidades racionales?

Responder afirmativamente significaría establecer un "monismo" **único** de la realidad racional, con el cual se negarían o superarían los dos "monismos" anteriormente establecidos, el de la realidad empírica y el de la realidad de la conciencia. Si así fuera estaríamos concluyendo que, a la luz del análisis de la experiencia de la razón, realidad y racionalidad son la

misma cosa. Es lo que ciertas concepciones filosóficas han sostenido, al afirmar que "todo lo real es racional y todo lo racional es real". ¿Se justifica esta reconducción o reducción de toda realidad conocida a aquella realidad establecida por la experiencia de la razón? ¿Es que toda experiencia cognitiva es racional, y por tanto toda realidad conocida es racional, en el sentido de establecida por la razón?

No puede concluirse así de nuestro análisis epistemológico. El que podemos llamar "reduccionismo racionalista" es sólo resultado de afirmar un elemento del análisis negando otros, o sea de afirmar la interioridad de los objetos racionales en las realidades empírica y fenomenológica, negando su exterioridad respecto a ellas. Vista así, la cuestión no merecería mayor atención, si no es en cuanto exige precisar lo que implica y el sentido en que debemos entender tal exterioridad, que tiene un alcance distinto respecto a la realidad empírica del que tiene en referencia a la realidad de la conciencia.

La exterioridad de la realidad racional respecto a la realidad empírica se funda en que siendo la realidad empírica aquella que establecen los sentidos y el cuerpo perceptivos, los objetos racionales le son exteriores **en cuanto inaccesibles a la percepción**. Ellos (los objetos racionales) no se encuentran en la realidad empírica **en su condición de inteligibles, abstractos y universales**, condición en la cual no pueden ser objeto de percepción empírica. La exterioridad de la realidad empírica respecto a la realidad racional es establecida, a su vez, por la experiencia racional misma cuyo análisis epistemológico nos enseña que si bien los conceptos, símbolos, números y figuras geométricas los encuentra conectados a la realidad empírica, la razón –que no posee ojos ni cuerpo perceptivos– no los captura en ella **en calidad o condición de empíricos**. Los conceptos, símbolos, números y figuras geométricas no se pueden ver, escuchar, palpar en las cosas percibidas, pudiendo sólo referirse o aplicarse a éstas mediante una operación cognitiva racional.

La exterioridad de la realidad racional respecto a la realidad empírica se establece también en el hecho que muchos objetos racionales no tienen referentes empíricos (aun cuando las conclusiones de las operaciones racionales efectuadas con ellos puedan posteriormente encontrar datos empíricos que les correspondan), y se confirma además en un hecho que las ciencias positivas más avanzadas establecen, a saber, que en muchos casos las conclusiones de las operaciones racionales efectuadas por las ciencias (las soluciones de numerosas ecuaciones complejas, por ejemplo), inclui-

das aquellas físico-matemáticas a las que se atribuye máxima exactitud, no coinciden exactamente con lo que se manifiesta en la realidad empírica, encontrándose solamente **aproximaciones** estadísticas que suponen un rango de variabilidad y diferencia inexplicable racionalmente. Dicho de otro modo, **la propia racionalidad de la realidad empírica establecida por la experiencia racional, no es coincidente con la racionalidad establecida por la misma razón en la conciencia**.

De este modo, la exterioridad de la realidad empírica respecto a la conciencia, fundada tanto por la experiencia empírica como por la experiencia fenomenológica, se establece también como exterioridad respecto a la realidad racional; exterioridad que la misma experiencia racional reconoce. La exterioridad recíproca entre la realidad empírica y la realidad racional resulta, así, establecida por las tres experiencias cognitivas, sea directa o indirectamente, determinando la **irreductibilidad** de la una a la otra. Toda la realidad empírica (en cuanto empírica) es exterior a la realidad racional, y toda la realidad racional (en cuanto racional) es exterior a la realidad empírica.

Es de modo muy distinto que se presenta y entiende la exterioridad de la realidad racional respecto de la realidad fenomenológica y la conciencia. El fundamento de la exterioridad es puesto en este caso –en lo que hasta aquí hemos examinado– por el análisis epistemológico de la experiencia racional, que puede reconocer a los objetos racionales de algún modo presentes en la realidad empírica, la que siendo exterior a la conciencia implica asumir que los objetos racionales se manifestan también, de algún modo, exteriores a ésta. Además de ello, la exterioridad entre la realidad racional y la realidad fenomenológica resulta establecida por el hecho que **los objetos racionales referidos a los fenómenos de conciencia se presentan claramente distintos de éstos, no pudiéndose identificar una vivencia fenomenológica con el concepto racional de ella**; los cuales, a su vez, en cuanto objetos racionales puros, **no resultan afectados por los fenómenos subjetivos de la conciencia**.

Pero la afirmación de la exterioridad entre realidad racional y realidad fenomenológica sobre tales bases no resulta concluyente, pues como hemos observado al comenzar este análisis de la realidad racional, todo lo que dilucidamos sobre ésta se le aplica en cuanto fenómeno interior a la conciencia, que es donde la conocemos. Para que fuera concluyente, la exterioridad de la realidad racional respecto a la conciencia debiera establecerse en base al análisis de la experiencia fenomenológica misma. Pero

la exterioridad entre ambas realidades, establecida hasta aquí solamente por la experiencia racional misma, no ha quedado establecida por la experiencia fenomenológica. La conciencia no puede establecer la exterioridad de la realidad racional respecto a ella por exclusión, ni directa ni indirectamente. No por exclusión directa, porque los objetos racionales son asumidos por la conciencia donde se constituyen como objetos fenomenológicos; ni tampoco por exclusión indirecta, porque en su condición de objetos fenomenológicos los objetos racionales están integrados en la conciencia en cuanto racionales, o sea en su racionalidad (inteligibilidad y coherencia), en cuanto abstractos y universales. En efecto, la asunción fenomenológica de los objetos racionales es distinta de la asunción fenomenológica de los objetos empíricos: mientras estos últimos no son integrados a la conciencia en su empiricidad sino sólo fenomenológicamente, los objetos racionales sí son integrados a la conciencia en su racionalidad.

Es así que todo el análisis efectuado hasta aquí sobre la realidad racional se ha basado en, y ha versado sobre, la realidad de la razón y de los objetos racionales **en cuanto fenómenos de conciencia**. Aunque hayamos establecido que la experiencia racional es distinta de la experiencia fenomenológica, y que por tanto los sujetos de ambas experiencias (la razón y la conciencia) deben distinguirse así como también se distinguen los objetos racionales y los objetos fenomenológicos, todo ello, incluidas estas mismas distinciones, podrían no ser sino experiencias subjetivas, interiores de la conciencia. La exterioridad podría, así, entenderse solamente como una especie de desdoblamiento interior de la conciencia misma, que es ella misma sujeto de dos experiencias cognitivas distintas: la fenomenológica (en que aparece como conciencia autoconciente y **conciente de**), y la racional (en que se constituye como razón). O, más simplemente, entenderse como una exterioridad que se establece como distinción entre una parte y el todo, distinguiéndose la razón de la conciencia en cuanto sería sólo una parte de esta, así como los objetos racionales se reconocerían distintos de los fenomenológicos porque constituyen un subconjunto de la realidad fenomenológica. Tal parece ser, en efecto, la forma en que la conciencia experimenta fenomenológicamente la experiencia cognitiva racional.

Pero esto no excluye que pueda haber alguna otra forma de establecer la eventual exterioridad entre la conciencia y la realidad racional. Es lo que debemos continuar investigando, siempre a nivel epistemológico.

VII. LA CONCIENCIA SITUADA Y LA CONEXIÓN DE LAS EXPERIENCIAS COGNITIVAS EN LA MENTE O YO PSÍQUICO

Precisando la cuestión y su relevancia epistemológica

La conexión entre las experiencias empírica y racional que permite aquella forma de conocimiento complejo, empírico-racional, que se expresa en las ciencias positivas, pone de manifiesto que hay racionalidad en la realidad empírica sin que ello implique negar que ambas experiencias cognitivas y las realidades que establecen sean distintas entre sí. Por otro lado, al comprobar que en la experiencia racional se procesan los objetos lógicos, simbólicos, matemáticos y geométricos al interior de la conciencia y prescindiéndose de la realidad empírica, reconocemos que la realidad racional se establece fuera de la realidad empírica y es exterior a ella, lo cual confirma lo que ya había establecido el análisis de la experiencia empírica que se muestra incapaz de acceder por sí misma a los objetos racionales. Esta exterioridad de la realidad racional respecto a la realidad empírica consiste -en lo que hasta el momento hemos podido establecer- en **su estar o aparecer en la conciencia** en su condición de abstracta y universal.

La experiencia fenomenológica establece en y por sí misma la interioridad de la realidad racional en la conciencia, al captarse la conciencia autoconsciente como conciencia que piensa lógicamente, que se expresa simbólicamente, que calcula matemáticamente, que hace relaciones geométricas, etc. Es en la misma experiencia fenomenológica de la realidad racional que se comprende la exterioridad de ésta respecto a la realidad empírica, al captarse que este operar racional no es propio de los objetos empíricos que la conciencia conoce en sí misma.

El asunto es, pues, establecer si los objetos racionales presentes en la conciencia, siendo interiores a la realidad fenomenológica, sean sin embargo **también** exteriores a ella misma. **Si no le fueran también exteriores, toda la realidad racional sería pura realidad fenomenológica, de manera que ningún conocimiento racional podría trascender la interioridad de la conciencia.** Incluso cuando la realidad racional se conecta a la realidad empírica, tal conexión la establecería la conciencia, y la establecería al interior de ella misma (lo haría con la realidad empírica **en cuanto** asumida fenomenológicamente). Pero ¿puede la indagación epistemológica de las experiencias racional,

fenomenológica y empírica ir más allá, y llevarnos a afirmar la exterioridad de los objetos racionales respecto a la conciencia?

El solo planteamiento de la pregunta nos hace comprender la trascendencia de su respuesta, pues si pudiéramos establecer que la realidad racional es exterior a la conciencia se abriría una vía de acceso a un conocimiento que pudiera trascender la subjetividad de la conciencia individual. ¿No sería ésta una forma de superar la subjetividad en que la filosofía moderna estableció todo conocimiento?

La afirmación o el reconocimiento de una eventual exterioridad de los objetos racionales respecto a la conciencia no puede negar su interioridad en ella. Interioridad y exterioridad deben ser, pues, compatibles y coherentes, y también coherentes con su también comprobada interioridad y exterioridad respecto a la realidad empírica. Pero debe ser claro que la exterioridad de la realidad racional respecto a la conciencia **no es** aquella que corresponde a la presencia de los objetos lógicos, matemáticos, geométricos y semiológicos en la realidad empírica, pues lo que interesa es saber si los objetos racionales, **en cuanto abstractos y universales**, que es la forma en que están en la conciencia, puedan estar también fuera de ella.

Para que la realidad racional tal como aparece en la conciencia pueda reconocerse fuera de la realidad fenomenológica, tendría que encontrarse en alguna **otra realidad** que le sea exterior, o constituir ella misma una **realidad independiente** respecto a la conciencia.

La primera alternativa ha sido sostenida de tres maneras: una, suponiéndose que los objetos racionales existan en los objetos empíricos como sus esencias o naturalezas ocultas; dos, haciéndose referencia a Dios como el ser absoluto donde tendría sede la razón absoluta; la tercera es la de Platón que concibió como existente un "mundo de las ideas" separado tanto de la realidad empírica como de la realidad fenomenológica, donde tendrían existencia las ideas y demás objetos racionales. Pero estas tres concepciones implican entificar la razón y los objetos racionales, planteándose como afirmaciones de carácter metafísico que no podemos aceptar ni rechazar mientras esta ciencia no sea establecida sobre bases propias y consistentes.

Debemos por ahora limitarnos a lo que pueda proporcionar el análisis epistemológico de las experiencias cognitivas, y ver si ellas nos conduzcan a afirmar una **realidad** racional exterior e independiente de la conciencia. No un ser **en sí**, no entes en cuanto entes, sino **realidad en cuanto**

conocida, o sea objetos racionales (y la razón como sujeto que los conoce) que la razón y la conciencia misma experimenten cognitivamente como externos a, e independientes de, la conciencia.

Ninguna de las experiencias cognitivas hasta aquí examinadas, por separado, nos conduce a una realidad racional (de ideas, números, figuras geométricas y símbolos abstractos y universales) independiente de la conciencia. No lo hace la experiencia empírica, pues ella ni siquiera llega a percibir los objetos racionales. Tampoco lo hace la experiencia fenomenológica, pues ella establece toda su realidad al interior de la conciencia, aunque reconozca en ella la distinción entre los otros objetos fenomenológicos y los objetos racionales. En cuanto a la experiencia racional, en lo que hasta ahora hemos indagado, nos ha hecho aparecer los objetos racionales en cuanto abstractos y universales sólo en la conciencia, aunque los reconozca desconectables de ella en el sentido que puede no tener (o dejar de tener) conciencia de ellos, y separados de ella en cuanto los fenómenos de conciencia no los afectan ni influyen en su inteligibilidad racional pura.

Ya dijimos que si existiera una cuarta experiencia cognitiva, una suerte de **iluminación** por la cual se accediera a una realidad racional pura, abstracta y universal, exterior a la conciencia, podríamos reconocer una razón independiente como sujeto cognoscente, y objetos racionales puros y reales como realidad independiente de la conciencia; pero recurrir a la iluminación racional como cuarta experiencia cognitiva no parece ser sino una suposición efectuada con el fin de sostener una concepción por la que se ha tomado partido previamente, injustificada. Injustificada porque una experiencia cognitiva establece una realidad en el conocimiento; pero si lo que hace esta cuarta experiencia cognitiva es establecer la realidad racional, aludir a ella significa sólo darle otro nombre a la que antes llamamos experiencia racional (que precisamente establece la realidad racional en el conocimiento), con lo que resulta apenas una suerte de duplicación terminológica a la que se recurre para "resolver" un problema sin abordarlo realmente.

En efecto, si no estamos suponiendo un ente racional superior que iluminándola establece en la conciencia la razón y los objetos racionales, sino que por "iluminación racional" entendemos solamente que de los objetos racionales tenemos intuición directa, inmediata y autoevidente –como han planteado algunos filósofos–, no habremos con ello hecho otra cosa que darle un nombre distinto a la experiencia racional, creyendo ingenua-

mente que por el simple expediente de representar la inteligibilidad y coherencia racional con la metáfora de la luz que torna evidente lo que ilumina, se haya establecido la independencia de la realidad racional respecto a la conciencia subjetiva. (No queremos con esto negar que pueda haber una experiencia cognitiva distinta de la racional que podamos denominar iluminación. Ello es algo que el análisis epistemológico deberá abordar, en su mérito propio, más adelante. Pero recurrir a ella para sostener la exterioridad de la razón y de los objetos racionales implica dar un salto lógico injustificado).

En base a lo que hemos establecido hasta ahora, sólo tenemos abierto un camino: dado que ninguna de las experiencias cognitivas analizadas nos conduce por sí sola a afirmar la exterioridad de la realidad racional respecto a la conciencia, y como no cabe tampoco hacer referencia a una cuarta experiencia cognitiva, solamente nos queda la posibilidad de continuar explorando **las conexiones** que existan entre las experiencias empírica, fenomenológica y racional para ver si ellas establezcan de algún modo la mencionada exterioridad de la razón y de los objetos racionales respecto a la conciencia.

Experiencias cognitivas integradoras

Que las experiencias cognitivas puedan conectarse, dando lugar a formas de conocimiento especiales en que participan unidamente haciendo aparecer relaciones o nexos entre las realidades a que accede cada una de ellas, ya lo comprobamos al analizar las ciencias positivas que conectan la experiencia empírica y la experiencia racional, y las ciencias fenomenológicas que conectan la experiencia fenomenológica y la experiencia racional. Como vimos, las ciencias positivas y las fenomenológicas no resultan unificables en cuanto ciencias; pero cabe preguntarse si en algún nivel de la experiencia cognitiva humana se conecten de algún modo **las tres** experiencias cognitivas, abriendo quizás la posibilidad de establecer en base a tal conexión la exterioridad de la realidad racional respecto a la realidad fenomenológica.

Entre las experiencias cognitivas integradoras de conocimientos, hay dos que presentan especial interés para nuestra búsqueda sobre la eventual exterioridad de la conciencia y la razón y las respectivas realidades que fundan. La primera de ellas es la experiencia del **yo psíquico** o de la mente, donde parecen combinarse, entremezclarse y procesarse unidamente conocimientos empíricos, fenomenológicos y racionales. La segunda es la experiencia de la **comunicación** de conocimientos empíricos, fenomenológicos y racionales entre distintos **yo psíquicos** o mentes.

La experiencia del **yo psíquico** o de la mente individual es interesante en función de la pregunta por la eventual exterioridad entre la conciencia y la razón, porque en ella pareciera constituirse un sujeto que las integra a ambas pero que sería distinto de ambas porque más complejo. La experiencia de la **comunicación**, que se manifiesta en el hablar y el escuchar, en el aprender y el enseñar, se nos presenta aún más prometedora para nuestro propósito, por el hecho que en ella los objetos lógicos, simbólicos, matemáticos y geométricos, en su condición de abstractos y universales, parecen estar fuera de nuestra conciencia en cuanto llegan a ella **desde otras conciencias**, a las cuales puede igualmente hacerles llegar las propias ideas, símbolos, números y figuras geométricas.

Pero no debemos adelantar conclusiones, siendo necesario proceder paso a paso en el análisis de estas conexiones entre las experiencias empírica, fenomenológica y racional, examinándolo todo con la precisión que exige y merece la importancia de la cuestión que estamos abordando. Además, la mente o **yo psíquico** como sujeto, y la comunicación como intercambio de conocimientos entre sujetos, no los hemos aún establecido, debiéndose entonces comenzar por ello.

La experiencia de la mente o del **yo psíquico** y la experiencia de la comunicación se presentan estrechamente relacionadas. La segunda parece suponer a la primera en cuanto la comunicación se presenta como una relación cognitiva entre mentes o **yo psíquicos**; pero la relación entre ellas es más compleja, pues la comunicación pareciera ser también parte de la constitución del **yo psíquico**. En efecto, la individuación de éste (como un yo, distinto de un tu) y la formación de los propios contenidos de la mente, no parecen poder prescindir de la comunicación para ser lo que son. Más concretamente, el reconocimiento del **yo psíquico** como sujeto cognitivo individual se verificaría sólo y en la medida en que descubre a, e interacciona con, otras mentes o **yo psíquicos**; es como si este sujeto complejo sólo al conocer a otros sujetos semejantes se reconoce a sí mismo. Pero éstas no son más que consideraciones preliminares que nos sirven para plantear el problema, siendo necesario comenzar desde el inicio, o sea estableciendo la mente o el **yo psíquico** y la comunicación como realidades, para lo cual sólo contamos con aquello que hemos ya establecido, a saber, las realidades empírica, fenomenológica y racional y sus correspondientes sujetos.

Examinemos, ante todo, si las experiencias empírica, fenomenológica y racional se conectan de algún o algunos modos que hagan aparecer la mente o el **yo psíquico** y la comunicación. Ello es previo al examen de si

ellos efectivamente permitan establecer la exterioridad de los objetos racionales respecto a la conciencia en que hasta ahora los hemos visto aparecer.

La ciencia fenomenológica, con Husserl, nos mostró que la conciencia no es solamente autoconciencia sino también **conciencia de**, con lo cual no hizo sino poner de manifiesto que en ella las ideas, los símbolos, los números y las figuras geométricas son formas racionales de las que se tiene conciencia. Cuando Husserl pretendió alcanzar el "ser" de la conciencia poniendo entre paréntesis estas formas o contenidos de la conciencia para quedarse con el hecho puro de la conciencia como **conciencia de**, lo que en realidad hizo fue establecer una distinción entre la conciencia misma y sus contenidos racionales. Pero, como ya vimos, tal distinción que establece en la conciencia algo como interno y algo como externo, no permite trascender la realidad fenomenológica y su «monismo».

Con Heidegger la ciencia fenomenológica fue más allá, al mostrar la conciencia como **ser-ahí, ser-en-el-mundo, ser-con-otros**. Estableció con ello que en la conciencia no hay solamente objetos racionales sino también utensilios, mundos, otros, esto es, una multitud y diversidad de objetos fenomenológicos. Haciendo abstracción de los objetos racionales puros ("que no existen") pretendió acceder a la existencia misma del mundo, de los otros, etc. Pero, ya vimos, Sartre mostró que por dicho camino no se salía del mundo fenomenológico ni se accedía a la existencia del ser. Así, aunque adoptando la terminología Heideggeriana nos refiramos a la conciencia como «ser» y a sus contenidos como "mundo", ya sabemos que no estamos aún en condiciones de entender el "ser" de la conciencia y el «mundo» fenomenológico como seres recíprocamente exteriores. Pero ello no niega que a nivel fenomenológico la conciencia se presenta a sí misma como una realidad **situada** en un mundo fenomenológico **y comunicada** con otras conciencias y realidades fenomenológicas, que aparecen en la conciencia misma, o sea fenomenológicamente, como distintas de ella.

Al hacer, pues, estas referencias a los conceptos de Husserl y Heidegger no recurrimos a elementos externos a nuestro razonamiento. Simplemente estamos reconociendo la autoría intelectual de conceptos que utilizaremos en nuestro análisis (**conciencia de** como sujeto que establece objetos fenomenológicos conocidos; conciencia **situada** y **ser-en-el-mundo** como autoconciencia de la conciencia que se capta relacionada con los demás objetos fenomenológicos; **ser-con-otros** como captación fenomenológica de la comunicación). Así entendidos, es claro que usamos

los conceptos de Husserl y Heidegger en cuanto expresiones de realidades puramente fenomenológicas. Pero nosotros buscamos ir más allá: acceder a experiencias cognitivas compuestas. Lo que nos interesa saber, en efecto, es si más allá de Husserl y de Heidegger el análisis epistemológico de las experiencias de estar la conciencia "situada" y "comunidada9 pueda llevarnos a establecer algo más que sola realidad fenomenológica, superando el reproche sartriano.

La experiencia de la conciencia situada

Analicemos la experiencia cognitiva del estar la conciencia "situada". La dilucidación epistemológica de la conciencia como realidad establecida por la experiencia fenomenológica, nos ha llevado a distinguir entre ella misma como autoconciencia, y los objetos fenomenológicos o el «mundo» que aparecen en ella, o al que ella se refiere al presentarse a sí misma como **conciencia de**, y como "ser-en-el-mundo". ¿Se reduce el estar "situada" la conciencia, a ese estar de la autoconciencia en su «mundo» interior de contenidos de conciencia?

Si no tuviéramos otra experiencia cognitiva que la fenomenológica sería inevitable entenderlo así. Pero la experiencia fenomenológica del estar la conciencia situada aparece también **en conexión con la experiencia empírica**. En ésta última, que establece la realidad empírica como distinta y exterior a la conciencia, vimos que se establece otra distinción interna a ella misma, entre la realidad de los sentidos, el cuerpo y el cerebro percipientes por un lado, y la realidad que los impacta y que ellos perciben como externa, por el otro. Pues bien, al ser la experiencia empírica asumida en la experiencia fenomenológica, la distinción empírica entre el percipiente y lo percibido se conecta con la distinción fenomenológica entre la conciencia autoconsciente y la realidad del mundo presente en ella. Esta conexión entre ambas experiencias cognitivas es la que lleva a **situar la conciencia** (experimentada fenomenológicamente) **en la realidad experimentada empíricamente**. Ello ocurre de un modo muy preciso.

Cuando en la conexión entre las experiencias fenomenológica y empírica **se sitúa la conciencia en la realidad empírica** (y no solamente en el mundo fenomenológico), no se la sitúa indistintamente en **toda** la realidad empírica, ni en uno cualquiera de los múltiples objetos empíricos percibidos, sino en una realidad empírica singular, o en un conjunto bien delimitado de objetos empíricos. En efecto, reconociendo la precisa diferencia entre la realidad empírica perceptiva (los sentidos, el cuerpo huma-

no, el cerebro) y aquella otra realidad empírica que se le presenta como externa y en la cual el cuerpo y los sentidos y el cerebro se desplazan, la conciencia se experimenta **situada en aquella particular realidad que es el sujeto de la experiencia empírica**. Dicho más concretamente, la conciencia se experimenta situada en un cuerpo sensitivo y perceptivo: en un cuerpo empírico que es sujeto del conocimiento empírico. De este modo, si bien la realidad fenomenológica y la realidad empírica sean establecidas por experiencias cognitivas distintas y recíprocamente exteriores, éstas se **conectan** estableciendo un **nexo** entre la conciencia captada fenomenológicamente y un cuerpo humano perceptivo empíricamente percibido.

Este nexo entre la conciencia autoconsciente y el cuerpo perceptivo, al ser experimentado cognitivamente como una conexión en que de algún modo se encuentran y unifican los sujetos de ambos tipos de conocimientos, establece una suerte de espacio común entre la conciencia autoconsciente y el cuerpo perceptivo conectado a ella; unión de dos sujetos cognitivos en la cual parece constituirse un único sujeto cognocente compuesto y complejo (que es a la vez sentidos, cerebro y cuerpo percipiente por un lado, y conciencia autoconsciente y **consciente de**, por el otro), que es aquello que llamamos mente o **yo psíquico**.

La experiencia cognitiva de este nexo hace surgir preguntas metafísicas sobre el ser del hombre, que se experimenta compuesto de cuerpo (perceptivo y empíricamente percibido) y de conciencia incorpórea (no perceptible empíricamente), dos componentes que sin embargo se presentan unidos constituyendo una identidad individual. Pero al plantearse la cuestión en estos términos se está suponiendo que la realidad empírica y la realidad fenomenológica son entes subsistentes, seres **en sí**, y que el nexo entre ellas es también de naturaleza ontológica. Nada de ello hemos podido establecer, de manera que esas preguntas sobre el ser o la entidad del hombre no pueden ser resueltas aquí, requiriendo haber establecido previamente qué sea el ente o el ser **en sí** y cuál sea la entidad del cuerpo y de la conciencia.

Lo que hemos establecido a nivel cognitivo es solamente que la conciencia como realidad fenomenológica se experimenta situada **en**, y unida con, un cuerpo empírico perceptivo. Por cierto, ello no es cosa menor o insignificante: hemos establecido un nexo o conexión entre dos realidades establecidas por experiencias cognitivas distintas. No es, pues, un nexo interior a una de ellas, como podría ser el nexo que la conciencia establece en su interior con la realidad empírica cuando la capta fenomenológicamente;

ni tampoco un nexo puramente teórico, como el que se establece en las ciencias positivas que relacionan objetos empíricos con objetos racionales. Es un nexo o conexión **real**, entre distintas realidades establecidas en el conocimiento. En este y por este nexo, el sujeto de la experiencia fenomenológica se experimenta situado en (y conectado con) el sujeto de la experiencia empírica.

Y junto con esta conexión entre los dos sujetos de conocimientos distintos y recíprocamente exteriores, se establecen conexiones más amplias entre las realidades que ambos sujetos establecen cognitivamente. En efecto, como aquella particular realidad empírica en que la conciencia se capta situada (o sea el cuerpo), está relacionada con todos los otros objetos empíricos, y se mueve y desplaza en el tiempo y el espacio que relacionan empíricamente a toda la realidad empírica (que los sentidos perciben como externa al cuerpo), **la conciencia se experimenta también desplazándose de un lugar a otro de la realidad empírica, y transcurriendo inmersa en el devenir del tiempo empírico, situándose en el conjunto de la realidad empírica mediante el cuerpo en que se experimenta situada ella misma**. Dicho más simplemente: primariamente situada en el cuerpo, la conciencia se experimenta secundariamente situada en algún determinado lugar y tiempo del conjunto de la realidad empírica.

Conviene detenernos aunque sea brevemente (la cuestión es tan amplia y compleja que abordarla en su multitud de aspectos nos apartaría demasiado del propósito de nuestra indagación), a considerar los contenidos complejos del nexo que expresamos en términos del experimentarse la conciencia **situada en la realidad empírica**.

El estar la conciencia situada en la realidad empírica implica ante todo que aquella se establece en el tiempo y el espacio **de ésta**, o sea en el tiempo empírico medido por el reloj (o más ampliamente, por el movimiento relativo de los objetos empíricos entre sí), y en el espacio empírico medido por instrumentos métricos (o más ampliamente, por la distancia relativa de los objetos empíricos entre sí).

La conciencia **sola**, o sea en su propio conocimiento fenomenológico, experimenta también algo que denomina tiempo, cuando está consciente de su **permanecer y transcurrir** interior, y experimenta también algo que denomina espacio, cuando está consciente del **lugar** que en ella ocupan los objetos de su "mundo" fenomenológico y del lugar que ella misma ocupa en dicho mundo de objetos de conciencia. Pero el tiempo y el espacio

fenomenológicos no son el tiempo y el espacio empíricos. Ahora bien, en la experiencia del estar la conciencia situada en el cuerpo y en la realidad empírica, el tiempo y el espacio fenomenológicos se conectan con el tiempo y el espacio empírico, sin que se disuelva su diferencia. Así, el tiempo fenomenológico (el permanecer y el transcurrir interior de la conciencia) se experimenta conectado al tiempo empírico medido por el reloj, por el movimiento del sol, por las eras geológicas e históricas, etc., y el espacio fenomenológico (el lugar que ocupa la conciencia en el mundo fenomenológico) se experimenta conectado al espacio empírico medido por el metro, los kilómetros, los mares y los continentes. (**Qué sean** el tiempo y el espacio captados fenomenológicamente y percibidos empíricamente, y si verdaderamente ellos sean los mismos o distintos tiempos y espacios **en sí**, es cuestión metafísica).

El estar de la conciencia situada en la realidad empírica se experimenta también como una **sujeción** de aquella a las exigencias o requerimientos de ésta, a sus "leyes" y modos de comportamiento físicos, químicos, biológicos, etc. Si bien los espacios y tiempos empíricos y fenomenológicos se nos mostraron distintos pero no opuestos sino direccionados en los mismos sentidos (antes-presente-después; cerca-lejos, etc.), el nexo entre ellos se presenta ahora como **oposición, condicionamiento, restricción de una realidad por la otra**.

En efecto, la conciencia en su mundo fenomenológico (interno) es **libre**; ella crea con entera libertad sus objetos de conciencia, los modifica a voluntad, los establece y suprime, los relaciona de los modos más originales y sorprendentes: une los contrarios, transforma la tristeza en felicidad, el amor en desconfianza, se eleva a las alturas espirituales de lo divino y se hunde luego en la angustia de la nada, se desplaza en un instante de un lugar del mundo fenomenológico a otro, etc. Pero en cuanto **situada** en el cuerpo y la realidad empírica, la conciencia **pierde libertad**, se encuentra **condicionada**, sujeta a requerimientos externos que le imponen restricciones de todo tipo. Si el cuerpo está cansado, o enfermo, la conciencia se siente afectada en su mundo interior, que se oscurece; no puede hacer ni crear todo lo que quisiera, pues está sometida a la gravedad y al peso y a todas las leyes físicas, biológicas y cerebrales.

Pero la conexión no la experimenta sólo como sujeción y pérdida de libertad. En el nexo con la realidad empírica, la conciencia **la domina en parte, la transforma, la acomoda a sus propios fines**. Manda que el brazo se alce, y éste la obedece; que el cuerpo se repose, y el cerebro entra en

estado de dormición; que los órganos sensitivos se muevan o se detengan para percibir unos u otros objetos empíricos, y el cuerpo cumple sus deseos, sometiéndose a los dictados de su libertad. La conciencia quiere que se verifiquen cambios en la realidad empírica, y ordena al cuerpo y a otros elementos de la realidad empírica que los realicen. **La conciencia se experimenta interviniendo, mandando en la realidad empírica**. Todo ello, por cierto, en los límites de lo que las leyes inherentes a esta última se lo consientan: puede ordenarle al cuerpo que salte pero no que vuele, pues la empírica ley de gravedad la condiciona.

El nexo entre la realidad fenomenológica y la realidad empírica que se establece al situarse la conciencia en el sujeto de la experiencia empírica, se manifiesta siendo mucho más que el experimentarse de la conciencia situada espacial y temporalmente en un cuerpo empírico que se desplaza por la realidad empírica. Es un nexo que establece una unión íntima, tal que en y por ella ambos sujetos cognitivos y ambas realidades **resultan transformadas**. La conciencia penetra en la realidad empírica, estableciendo en ésta los efectos del actuar de la conciencia y la libertad. El cuerpo y la realidad empírica penetran en la conciencia, estableciendo en ella los efectos de la empiricidad y su sujeción a las leyes físicas, biológicas, etc.

Pero lo importante para nuestro propósito epistemológico, es el hecho mismo del nexo y la conexión entre los sujetos de ambas experiencias cognitivas. Los conocimientos de ambos sujetos cognitivos **se transfieren de uno al otro**. Los sentidos llevan a la conciencia sus percepciones, incluso cuando la conciencia no quisiera aceptar determinados objetos empíricos; la conciencia matiza la percepción con sus propios estados y contenidos de conciencia, pudiendo incluso hacer que los ojos y los oídos "vean" y "escuchen" colores y sonidos que no son empíricamente reales. En fin, los sujetos de ambas experiencias cognitivas se conectan de modo tan íntimo que **parecen ser un solo sujeto cognitivo compuesto**.

Y en todo esto, la razón y los objetos racionales no han estado ausentes. En la conexión entre la conciencia y el sujeto de la percepción empírica está presente, en todo momento, también la razón. En efecto, lo que se establece a nivel cognitivo, es una conexión o nexo entre las tres experiencias cognitivas –la empírica, la fenomenológica, y la racional–, y mas específicamente entre los sujetos de estas tres experiencias cognitivas. Lo que se establece en esta conexión, es **una realidad cognitiva integradora de las tres experiencias**, un sujeto cognitivo complejo que relaciona e integra la conciencia fenomenológica, la razón, y el sujeto de la

percepción empírica. Tal realidad cognoscente en que se conectan los sujetos de las distintas experiencias cognitivas, es lo que identificamos con el término **mente** y que denominamos también **yo psíquico**.

La mente o yo psíquico

Entendemos aquí la "mente" o el "**yo psíquico**" no en el sentido en que la ciencia psicológica pueda identificar una personalidad humana singular, sino en cuanto sujeto cognitivo que conecta las experiencias empírica, fenomenológica y racional, o dicho de otro modo, como aquella realidad cognoscente en que se conectan los sentidos perceptivos, la conciencia autoconsciente y la razón. Al conectarse de este modo las experiencias cognitivas, se constituye el sujeto cognitivo complejo como un yo que se reconoce a sí mismo, y que en consecuencia asume que la conciencia, la razón y el cuerpo sensitivo son suyos: el **yo psíquico** que **me** constituye como sujeto, me permite referirme a la conciencia como "mi conciencia", al cuerpo como "mi cuerpo", y a la razón como "mi razón". Dicho de otro modo, es desde la experiencia cognitiva integradora de la mente o **yo psíquico**, que me es posible referir todos los conocimientos a mi yo como sujeto, asumiéndolos como **mis** conocimientos.

El análisis epistemológico, que primero llevó a reconocer que la conciencia, la razón y el cuerpo perceptivo son realidades diferentes en cuanto establecidas por experiencias cognitivas distintas, nos ha llevado a concluir también que ellas se encuentran conectadas de modo tal que en sus relaciones íntimas y complejas se presentan constituyendo una realidad especial y única, que podemos considerar empírico-fenomenológico-racional. Podemos expresar lo mismo diciendo que la mente o **yo psíquico** se constituye en la experiencia cognitiva del nexo entre las experiencias empírica, fenomenológica y racional. Esta experiencia cognitiva especial, que podremos llamar **experiencia mental o psíquica**, establece como realidad cognoscente compleja, como sujeto empírico-fenomenológico-racional, aquello que llamamos mente o **yo psíquico**.

Hemos de este modo establecido epistemológicamente **la realidad de la mente o del yo psíquico** como realidad empírico-fenomenológico-racional (no reductible ni identificable con una sóla de ellas), o como sujeto cognitivo complejo y compuesto que percibe lo que perciben los sentidos, capta lo que capta la conciencia, y concibe lo que la razón concibe. Dicho de otro modo, la mente no es sólo sentidos, ni sólo conciencia, ni sólo razón; pero es sentidos, conciencia y razón conectados y operando en combinación.

Cabe señalar que, si bien establecimos aquí la mente o **yo psíquico** como sujeto integrador de sólo las tres experiencias cognitivas examinadas, ella parece ser más compleja e integrar también **otras** experiencias cognitivas que no hemos hasta ahora examinado, tales como la experiencia **onírica** que establece la realidad de los sueños, y también las formas de conocimiento habitualmente entendidas como **extrasensoriales** o **paranormales**, o tal vez formas de conocimientos **adivinatorios**, y el llamado conocimiento **emocional**, y el conocimiento **estético** que establece el arte como experiencia cognitiva singular, y la **intuición** que según ciertas filosofías orientales establece elementos de unidad y de totalidad entre objetos empíricos y fenomenológicos que en éstas experiencias se presentan separados, y alguna forma de **iluminación mística** que puedan tener algunas personas, y el **éxtasis**, y las **alucinaciones**, y la supuesta **experiencia metafísica** del ser, y la **fe** como conocimiento revelatorio, etc.

Todas ellas pueden y deben ser objeto de indagación epistemológica. Pero es necesario proceder metódicamente, paso a paso, sin saltos, en una búsqueda guiada por nuestro declarado propósito de acceder al ser metafísico y a la verdad filosófica, y guiados por la única regla o criterio metodológico autoimpuesto por la filosofía, a saber, no dar por establecido ningún conocimiento ni realidad que no se sustente en sí mismo o en conocimientos y realidades previamente establecidos y reconocidos en su correspondiente nivel de realidad y verdad. Recordamos esto porque es demasiado fácil, y cada vez más corriente en la cultura actual, hacer declaraciones formales sobre las supuestas cualidades extraordinarias de unas u otras de esas formas de conocimientos que estarían más allá de las ciencias positivas, fenomenológicas y racionales, y que serían más profundas que todas ellas. En este sentido a menudo se escuchan declaraciones de que las ciencias positivas, fenomenológicas y racionales fundamentan la civilización occidental, y que otras civilizaciones –orientales, antiguas, quizá futuras– se fundamentan en aquellas otras formas de conocimiento. Pero esas declaraciones sobre supuestas profundidades cognitivas y sobre las civilizaciones humanas son sólo éso, declaraciones y afirmaciones que no valen más que sus contrarias mientras no hayan sido sometidas a rigurosa y exhaustiva dilucidación epistemológica. En el estado actual del pensamiento y después del largo recorrido crítico de la filosofía moderna, no nos está consentida ingenuidad alguna y no podemos aceptar ninguna afirmación que no haya superado la prueba de la crítica y la indagación epistemológica. Pero el momento en que hayan de ser examinadas todas esas distintas experiencias cognitivas resultará determinado por la propia indagación epistemológica en su avance lento pero seguro, inmisericorde en atenerse a su autoimpuesta disciplina.

Volvamos, pues, a la recién establecida conexión de las realidades empírica, fenomenológica y racional en la mente. Lo que ha hecho el análisis epistemológico con ello, es en realidad consolidar algo que resulta prácticamente imposible de ser negado, pues los hombres tenemos cotidianamente la experiencia de combinar en la mente conocimientos provenientes de la percepción, con conceptos, símbolos, números y figuras geométricas, y con los propios contenidos fenomenológicos de la conciencia. El análisis epistemológico nos ha llevado a concluir, además, que por fuerte que sea la conexión entre las tres experiencias, no se anula la distinción entre ellas ni entre las respectivas realidades que establecen. Esto también es una experiencia cotidiana común, pues el mismo **yo psíquico** o mente no se experimenta como unidad simple sino como **realidad compuesta** (al menos) de conciencia autoconsciente, razón intelectiva y sentidos perceptivos.

Ciertamente, con esto no hemos establecido la existencia de la mente o **yo psíquico** como ser metafísico, sino solamente que no obstante la distinción y exterioridad entre la realidad empírica, la conciencia y la realidad racional, ellas se presentan conectadas en la experiencia cognitiva de un sujeto complejo, integrador de conocimientos, que denominamos con esos términos. Esas experiencias, por separado y conectadas, fundan **realidades** cognitivas, no **seres en sí** en el sentido en que podría establecerlos una ciencia ontológica o metafísica, como pretendieron quienes en la experiencia del **yo** creyeron haber encontrado el acceso al ser en cuanto ser.

Es igualmente necesario precisar que al haber identificado los nexos que conectan a los sujetos de las experiencias empírica, fenomenológica y racional y a las realidades que ellos establecen como conocimientos, no hemos proporcionado en absoluto una **explicación** de dichos nexos, ni hemos siquiera comprendido cómo se constituyen o llegan a establecerse. Todo ello se presenta como una interrogante que en verdad remite a la metafísica pues solamente en el terreno del ser pudiera tal vez encontrarse alguna respuesta. En efecto, podemos pensar en nexos y conexiones entre conocimientos de distinto orden y separados o recíprocamente externos, precisamente porque estamos haciendo referencia sólo a conocimientos, o a realidades en cuanto establecidas cognitivamente, que se conectan y relacionan en un sujeto cognoscente compuesto que llamamos mente o **yo psíquico**. Si en cambio atribuyéramos entidad y sustancialidad a dichas realidades y a sus recíprocas separaciones, tendríamos que explicar cómo lo que es material y empírico pueda relacionarse con, y entrar a ser parte de, lo que es espiritual, y cómo lo que es espiritual pueda relacionarse con y ser

parte de lo que es empírico y material. (Fue el problema que abordaron Aristóteles y Santo Tomás en la metafísica, y que resolvieron concibiendo: a) el ser como uno sólo (de modo que las realidades empíricas, conscientes y racionales estarían efectivamente conectadas y no separadas), b) cada ente cognoscible empírico como compuesto de realidad material perceptible y de esencia o forma inmaterial racionalmente inteligible, y c) la imaginación, la conciencia y la razón como facultades cognitivas de una sola alma sustancial, que es sujeto único de los conocimientos empírico, consciente y racional. Por nuestra parte, nos limitamos a constatar nexos cognitivos, conexiones entre sujetos de experiencias cognitivas diferentes que ponen en relación sus correspondientes conocimientos).

A este nivel epistemológico la pregunta que todavía nos inquieta es: ¿puede llegarse a establecer, en base a la conexión de las tres experiencias cognitivas, la exterioridad de la razón respecto a la conciencia?

Mente, y exterioridad de conciencia y razón

Para responder esta pregunta debemos examinar la operación de la mente y las conexiones que en ella se dan entre la conciencia, la razón y el sujeto de la percepción empírica (los sentidos, el cuerpo y el cerebro). El punto clave a considerar es el siguiente: si la mente se constituye como sujeto cognitivo que es distinto de los tres que la forman al conectarse, ¿será posible establecer que en ella muestran ser distintos entre sí la razón, la conciencia y el sujeto empírico?

Para comprender adecuadamente la cuestión cabe precisar lo siguiente. Al decir que la conciencia y la razón se conectan en la mente y están en ella como dos de sus componentes, pareciera que ya afirmamos que la razón se constituye como distinto de la conciencia porque (y en cuanto) sería en la mente donde se conectan los respectivos sujetos de estas distintas experiencias cognitivas; pero podría no ser así, estableciéndose en cambio sólo la exterioridad y diferencia entre la conciencia y el sujeto empírico, si la mente se constituyera sólo por la conexión entre, por un lado la conciencia (que incluya en sí a la razón) y por el otro lado el sujeto de la percepción empírica. Dicho de otro modo, cabe la hipótesis que la mente no se constituya por la conexión entre tres sujetos cognitivos independientes, sino por el nexo entre dos de ellos (la conciencia y la razón) conectados "previamente" en la conciencia misma, con un tercero, el cerebro (donde confluyen las percepciones de los sentidos y el cuerpo sensitivo). Así, podría ser que la experiencia cognitiva compleja de la mente **o yo psíquico** permitie-

ra sólo establecer la separación entre la conciencia (que contiene a la razón dentro de ella) y el cuerpo que percibe empíricamente.

Determinante será, pues, discernir cuáles sean los nexos constitutivos de la mente o **yo psíquico**, para lo cual se nos ocurre el recurso de observar y examinar lo que ocurre al **yo psíquico** como sujeto cognitivo compuesto cuando por algún motivo se interrumpe o se produce una ruptura al nivel de esos nexos. Si la operación cognitiva de la mente desaparece (o se interrumpe) cuando se corta (o interrumpe) un nexo particular, podremos considerar que dicho nexo sea constitutivo de la mente.

Y en efecto, que la mente o **yo psíquico** requiere necesariamente la conexión entre la conciencia y el sujeto empírico (cuerpo, sentidos y cerebro) lo corroboran múltiples hechos de experiencia corriente, en que la interrupción o ruptura de este nexo interrumpe o hace desaparecer la operación cognitiva del **yo psíquico** o mente. La desconexión, que puede ser momentánea o por tiempo prolongado, parcial o total, parece poder producirse desde ambos lados de la relación, o sea **desde el cuerpo empírico o desde la conciencia racional**.

Por el lado del sujeto empírico la interrupción o ruptura del nexo se verifica cuando el cerebro deja de trasmitir conocimientos empíricos a la conciencia en razón de que algún nexo empírico deja de operar. Esta desconexión entre el cerebro y la conciencia ocurre, por ejemplo, cuando la invasión de los sentidos y el cerebro por ciertos elementos químicos (en la anestesia, por ejemplo), o el corte físico de ciertos centros nerviosos, o la extirpación o daño de algún centro neuronal en el cerebro, interrumpen el flujo de informaciones empíricas, que no pueden por consiguiente hacerse conscientes (conectarse a la conciencia) y ser reconocidos por la mente. Se dice corrientemente que en esos casos el **yo psíquico** o la mente "pierde la conciencia", pudiéndose expresar lo mismo diciéndose que la conciencia ha perdido contacto cognitivo con la realidad empírica. Pero ¿por qué al interrumpirse la conexión con el flujo del conocimiento empírico la mente pierde también el conocimiento de sí misma, o sea la autoconciencia de la conciencia, dejando también de pensar racionalmente? Es que la mente o el **yo psíquico** se constituye **en y por** el nexo cognitivo entre la conciencia y el sujeto del conocimiento empírico. Interrumpido o roto este nexo, la mente o **yo psíquico** se desconstituiría como sujeto cognitivo, por lo que deja de operar en todo sentidos, o sea "pierde el conocimiento", sea éste empírico, fenomenológico o racional.

Por el lado de la conciencia parece también a veces interrumpirse el nexo, en el sentido que ciertos procesos internos de ella la desconectan cognitivamente del cuerpo, los sentidos y el cerebro perceptivos. Ello ocurre cuando la conciencia se concentra intensamente en su propio mundo interior y pierde el conocimiento de la realidad empírica. Parece suceder así, por ejemplo, cuando ciertos procesos de meditación espiritual profunda ponen a la conciencia en un estado de total separación e indiferencia respecto a la realidad empírica, en el estado que ciertos autores espirituales llaman de "noche oscura" o de plena oscuridad de los sentidos. El místico que en el éxtasis pierde conciencia del mundo que lo rodea, o el fakir que no se percata del dolor de los clavos y del fuego que penetran su cuerpo, parecen haberse puesto en ese estado de conciencia separada del cuerpo. Al interrumpirse el nexo entre la conciencia y el sujeto empírico, la conciencia no pierde la autoconciencia, pues no necesita ni se accede a ella mediante la experiencia empírica; pero ya no capta el flujo de las percepciones empíricas. ¿Es que los sentidos, el cuerpo y el cerebro han dejado de operar y de conocer empíricamente? Ciertamente no, como otro cognoscente empírico puede verificarlo empíricamente, científicamente, si examina los sentidos y el cerebro del sujeto que continúan operando. Pero al interrumpirse el nexo entre el sujeto empírico y la conciencia autoconciente, la mente o **yo psíquico** parece haberse desconstituido, o al menos haber dejado de conocer. Es lo que afirman, al volver a su estado mental habitual, quienes han experimentado esta separación: todos coinciden en que mientras se encontraban en aquél estado de conciencia separada, no solamente la mente había perdido el contacto cognitivo con la realidad empírica, sino que incluso el **yo psíquico** y la mente individual les eran ajenos: habían perdido la conciencia del **yo psíquico**, o de la propia mente como sujeto individual complejo. Ellos describen su conciencia como sumergida en un océano ilimitado, en una totalidad donde el **yo psíquico** y sus movimientos complejos no estaban presentes.

En los dos casos habría desconexión; pero sólo con la interrupción del flujo de informaciones empíricas la mente pierde conciencia del conocimiento, mientras que si es la conciencia la que se separa por autoconcentración, no se perdería completamente la autoconciencia. Una posible explicación de ello sería que, estando la conciencia habitualmente inmersa y **situada** en la mente, al disolverse las conexiones constitutivas de esta última la conciencia queda enteramente afectada. Cuando en cambio es la conciencia quien se separa de la mente por autoconcentración, no habría por qué perderse la autoconciencia: al interrumpirse la conexión con el sujeto del conocimiento empírico, la conciencia seguiría operando

cognitivamente como conciencia autoconsciente, aunque la mente o **yo psíquico** haya cesado de integrar las experiencias cognitivas. Que no se pierda la autoconciencia podría también explicarse por el hecho que la desconexión de la conciencia respecto del **yo psíquico** no fuera en este caso completa: continuaría **situada** en el cuerpo y el cerebro habiéndose interrumpido solamente el nexo cognitivo con la percepción empírica. Pareciera confirmarlo el que la mente recupere –al menos parcialmente– el conocimiento que la conciencia tuvo en el tiempo de su separación, mediante el recuerdo de aquél conocimiento (recuerdo que es una operación cognitiva de la mente), aunque dicho recuerdo se presente –como testimonian quienes han experimentado esos estados de conciencia separada– debilitado.

Pero todo esto es bastante difícil de determinar, pues el análisis versa aquí sobre situaciones en que las experiencias cognitivas no proceden de la manera en que lo hacen habitualmente, y que la mente llega a conocer sólo indirectamente, sea por el recuerdo de experiencias anteriores o por referencias y testimonios de terceros. De ahí que en todo lo que hemos dicho sobre ellas hemos empleado la forma condicional o precedido las afirmaciones con el verbo "parecer", que alude a conocimientos insuficiente o insatisfactoriamente establecidos.

De todos modos, nada de esto es muy importante para responder la pregunta sobre la exterioridad entre la conciencia y la razón, pues en los casos examinados de interrupción del nexo cognitivo mental, aquello que ocurre con la experiencia fenomenológica de la conciencia sucede simultáneamente con la experiencia racional. Este hecho parece sostener que la razón sea parte de la conciencia y no algo externo a ella; pero tampoco es concluyente en este sentido, pues cuando la mente deja de operar es natural que se verifique simultáneamente la pérdida tanto de la conciencia como de la experiencia racional, aún si ellas fueran diferentes y separadas.

Pero el recurso empleado en esta indagación pudiera tal vez revelarse más apto para resolver la pregunta que nos ocupa, si pudiéramos aplicarlo a casos en que sea la razón la que eventualmente se desconecte de las otras experiencias cognitivas del yo psíquico.

Al respecto resulta interesante examinar aquellas situaciones en que los nexos que se establecen en la mente entre los sujetos empírico, fenomenológico y racional, son interrumpidos o alterados no por efecto de procesos internos a la realidad empírica y/o a la conciencia, sino por una **pérdida de racionalidad** cognoscitiva. La pregunta clave será, en estos

casos, dilucidar si la alteración resultante de la "pérdida de la razón" implique desconstitución de la mente o **yo psíquico** como sujeto cognitivo complejo y compuesto.

Uno caso digno de examinarse es el de las **alucinaciones** que se verifican en la mente cuando el cerebro es invadido por ciertos elementos químicos que pueden provocar estados mentales de tristeza, amor, soledad, angustia y otros (que corresponden a fenómenos de la conciencia); a menudo en estas circunstancias **la razón parece dejar de funcionar**, perdiéndose la inteligibilidad y la coherencia racional del conocimiento. Distintos pero también interesantes son los casos –considerados como "demencia psíquica"– de pérdida de racionalidad en los cuales resulta alterada la percepción empírica (se ve, oye, siente, etc. lo que no ocurre). También la racionalidad puede verse afectada en ciertos estados de conciencia especialmente exacerbados de amor, odio, envidia, resentimiento, etc.

Otro estado mental digno de considerarse es el que ocurre cuando la mente **duerme** y produce los **sueños**, en la actividad onírica. No parece que podamos decir que en el estado de dormición el nexo entre la conciencia y la percepción empírica se encuentre interrumpido o roto, o que la mente o el **yo psíquico** se desconstituya; pero tal vez pueda sostenerse que la conexión se encuentra debilitada, o quizás establecida de otro modo, tal que la actividad cognitiva que se despliega como actividad onírica, genera **sueños** que parecen ser combinaciones de percepciones empíricas deformadas de las cuales la conciencia es consciente pero en un nivel y grado menor o distinto que el que tiene en estado de vigilia, o que se desvanece dejando una huella o recuerdo debilitado. Lo más interesante a considerar aquí, es que en la actividad onírica la razón no parece realizar operaciones lógicas, simbólicas, matemáticas y geométricas inteligibles y coherentes. Al estar la mente dormida y soñando se efectúan operaciones de estos cuatro tipos (en especial simbólicas), pero les faltaría la inteligibilidad y la coherencia que son propias de la racionalidad. Esta puede tal vez ser restablecida después, cuando vuelve a funcionar la mente en forma plenamente consciente, mediante un esfuerzo especial de "interpretación" de lo soñado; lo cual parece corroborar el debilitamiento o interrupción de la racionalidad en el precedente estado de dormición.

¿Permiten estos casos discernir si la conciencia y la razón sean sujetos distintos, y recíprocamente exteriores las realidades que respectivamente establecen como sus objetos de conocimiento? Si el análisis de los nexos no nos condujo a conclusiones definitivas al respecto, ¿puede decirnos algo más la consideración de las mencionadas rupturas y alteraciones de esos nexos?

Al respecto, el hecho que parece más significativo es que en las alucinaciones, en los sueños y en otros estados alterados de la mente, mientras la actividad cognitiva de la conciencia no se interrumpe en la mente o **yo psíquico**, la conciencia parece "perder la razón", esto es, no razona ya lógicamente, los objetos racionales pierden inteligibilidad y dejan de ser relacionados unos con otros de modo coherente.

Algo similar ocurre cuando ciertos contenidos cognitivos especiales de la conciencia (experiencias fenomenológicas de amor, odio, envidia, resentimiento, etc.) que alteran la percepción empírica, alteran también el operar de la razón. Así como los sentidos ven lo que no ocurre empíricamente o lo alteran, así la razón establece conexiones incoherentes, construye silogismos falsos, comete errores en los cálculos matemáticos, etc. A la inversa, cuando la mente recupera el uso de la razón, ésta a menudo se muestra capaz de cambiar los contenidos fenomenológicos de la conciencia: llevarla de la tristeza y la desesperación a la alegría y la esperanza, del desamor al amor, etc. Ello sugiere que en la mente la conciencia y la razón operan separadamente, llegando incluso a afectarse recíprocamente.

Aun más claramente orientado a distinguir la conciencia y la razón es lo que ocurre en aquellos estados de conciencia "separada" de la realidad empírica, cuando la conciencia se concentra en su propio mundo interior y pierde el conocimiento de la realidad empírica, o sea en aquél estado que ciertos autores espirituales llaman de "noche oscura" o de plena oscuridad de los sentidos. Los místicos que en el éxtasis pierden conciencia del mundo empírico que los rodea, al volver a su estado mental habitual y testimoniar que el **yo psíquico** y la mente individual les eran ajenos, coinciden también en sostener que en aquél estado no solamente le eran ajenos los objetos empíricos sino también la razón y los objetos racionales. Aseguran que en aquél estado los conocimientos no eran racionales, y que por ello no pueden expresar racionalmente (o sea mediante objetos lógicos, matemáticos, geométricos y simbólicos) lo que conocieron; afirman que no ha sido aquella una experiencia cognitiva racional, y que todo lo que racionalmente pueden expresar de ella es inadecuado. Ellos hablan no solamente de "noche oscura de los sentidos" sino también de "noche oscura de la razón". Si esto fuera así, y sólo al reconstituirse la mente como sujeto cognitivo compuesto de conciencia, razón y cerebro la conciencia recupera la racionalidad, pudiera significar que la conciencia y la razón fueran separables, distintas entre sí, sujetos mutuamente exteriores que sólo se conectan en un sujeto cognitivo compuesto y complejo (el **yo psíquico**), distinto de ambas en cuanto sujetos de sus respectivas y diferentes experiencias cognitivas.

La pérdida de racionalidad en los estados de conciencia alucinatorios y oníricos, la recíproca influencia entre los contenidos fenomenológicos de la conciencia y los contenidos cognitivos racionales, y sobre todo la desconexión que en los estados místicos experimentaría la conciencia respecto a la razón, parecen **indicios** fuertes que argumentan en favor de distinguir la conciencia y la razón como sujetos cognitivos distintos y recíprocamente exteriores. Sin embargo no constituyen **pruebas** epistemológicamente concluyentes, pues todavía es posible pensar que en todos esos estados, la distinción es siempre y sólo aquella que se verifica entre dos lados de la conciencia, internos a ella. Lo que ocurriría en esos estados especiales de la mente sólo sería que el lado racional de la conciencia se tornaría menos conciente para la conciencia que lo contiene en sí.

Nos parece, así, haber vuelto al punto de partida. Pero esto no significa que nuestra exploración de las conexiones y desconexiones entre las tres experiencias cognitivas haya sido en vano o inútil para responder la pregunta que nos condujo a este análisis epistemológico. En efecto, los indicios de que la conciencia y la razón no siempre se encuentran conectados en la mente, o que su conexión pueda estar debilitada, nos motiva a continuar buscando la respuesta examinando la experiencia de la comunicación, la segunda de las experiencias cognitivas en que apreciamos que los sujetos empírico, fenomenológico y racional se conectan.

VIII. LA EXPERIENCIA DE LA COMUNICACIÓN Y LA EXTERIORIDAD DE LA RAZÓN Y LOS OBJETOS RACIONALES

La comunicación racional mediante objetos empíricos portadores de objetos racionales

La conexión entre las experiencias cognitivas que hace aparecer la conciencia como situada y la mente como realidad singular que integra realidades de distinto tipo, no nos ha hecho aparecer aún la comunicación; pero a ella nos conduce. En efecto, hemos visto que la conciencia por sí sola (o sea en el solo conocimiento fenomenológico) no puede reconocer otras conciencias como distintas de ella misma, y por lo tanto no puede establecer por sí la comunicación entre conciencias. Pero si ella llega a reconocer **otras mentes, otros yo psíquicos**, o sea otras realidades empírico-fenomenológico-racionales similares pero distintas de la propia mente, podrá reconocer también otras conciencias y otros sujetos racionales, distintos de la propia conciencia y razón. ¿Es posible establecer esas otras realidades cognitivas complejas, esos otros **yo psíquicos** o mentes?

Mediante la experiencia empírica la mente o **yo psíquico** reconoce en el mundo que percibe como exterior, ciertas realidades empíricas semejantes a las del propio cuerpo, sentidos y cerebro: reconoce los cuerpos de otros hombres y mujeres. Las ciencias positivas pueden establecer que esos otros cuerpos son tan perceptivos como el mío, pues sus ojos, oídos, cerebro y demás órganos perceptivos reaccionan a los estímulos empíricos igual que lo hacen los míos, con lo cual establecen como realidades empíricas una multitud de cognoscentes empíricos. El reconocimiento del hecho empírico del conocimiento empírico se extiende también a una multitud de animales cuyos cuerpos son muy distintos al del hombre pero que también son sensitivos y poseen órganos y cerebro perceptivos. Ahora bien, estas experiencias empírica y científico-positiva, por sí solas, no llegan a reconocer en esos cuerpos empíricos, sea de hombres o de animales no humanos, la presencia de conciencias autoconscientes y racionales, que no son empíricamente perceptibles, de modo que tampoco pueden reconocer en o con ellos conformación de otras mentes o **yo psíquicos**.

Este reconocimiento, sin embargo, parece cumplirse cabalmente con la mediación de la experiencia racional. En efecto, desde aquellos cuerpos empíricamente percibidos como semejantes y en los cuales me parece (aun-

que no pueda establecerlo aún) estén presentes otras conciencias, me llegan, por vía empírica, **palabras, imágenes, gestos y mensajes** portadores de conceptos, afirmaciones, razonamientos, símbolos, números, figuras geométricas y todo tipo de objetos racionales abstractos y universales que me resultan inteligibles como cualquier objeto racional propio, pues entiendo lo que racionalmente significan y representan.

Que estos objetos racionales, en su condición de abstractos y universales, **llegan** a mi mente (y por consiguiente a mi conciencia) **desde fuera**, y que en consecuencia no son sólo formas que mi conciencia contempla en sí misma, lo reconozco (lo establezco como realidad conocida, epistemológicamente consistente) por el hecho que me llegan **por vía empírica**, esto es, a través de objetos empíricos que veo, escucho y percibo con los sentidos (palabras, sonidos, imágenes visuales, gestos, etc.). La propia experiencia empírica reconoce estos objetos empíricos como externos al sujeto perceptivo que forma parte de mi **yo psíquico**: las palabras, imágenes, etc. que escucho y veo no son parte de mi cuerpo, sentidos y cerebro perceptivos, que son impactados por ellos. Y los reconoce como externos la propia conciencia, pues los objetos empíricos, como ya sabemos, la conciencia los capta como exteriores a ella pues en ella misma no hay empiricidad ni capacidad perceptiva sensible. Sólo porque me llegan a través de objetos empíricos (palabras, imágenes, sonidos, etc.) exteriores, puedo reconocer como también exteriores los objetos racionales que me trasmiten.

Que reconozco como provenientes de fuera de mi conciencia sólo aquellos objetos racionales que me llegan por vía empírica, lo corrobora el hecho que aquellos conceptos, símbolos, números y figuras geométricas que se hacen presente en mi mente y conciencia sin dicha mediación empírica, tiendo a considerarlos originales, propios, o al menos no puedo estar seguro que no sean invención o creación de mi propia mente y conciencia. Incluso si concibo ciertas ideas, símbolos, números y figuras geométricas en conexión con supuestas realidades lejanas que capto o intuyo mediante experiencias llamadas "paranormales", no recibidas por medio de palabras, imágenes y otros tipos de objetos empíricamente perceptibles, puedo creerlas e imaginarlas originadas desde el exterior de mi conciencia o de mi mente, pero no podré estar seguro de ello más que cuando alguna realidad empírica venga a confirmarlo de algún modo. Conviene decir que con esto no se niega la posibilidad de que entre distintas conciencias se transfieran e intercambien objetos racionales sin mediación empírica, pero sólo por ésta establecemos con seguridad su origen exterior.

Cabe agregar que, así como recibo objetos racionales desde fuera de mi mente, y por tanto también desde fuera de mi conciencia, tengo también la experiencia de transferir objetos racionales hacia el exterior de ellas, pues también comunico conceptos, afirmaciones, razonamientos, símbolos, metáforas, números, cálculos y figuras geométricas mediante palabras, imágenes, gestos y otros objetos empíricos portadores de ellos. Que tales objetos racionales **salen** (se exteriorizan) de mi mente y de mi conciencia, me es confirmado empíricamente porque después de haberlos emitido, vuelvo a recibir desde fuera, a través de otras palabras, imágenes y objetos empíricos provenientes de otros cuerpos sensitivos, **nuevos y diferentes objetos racionales articulados coherentemente con los que había transferido previamente**.

De este modo el análisis epistemológico de la comunicación establece la **exterioridad de los objetos racionales**, en su peculiar condición de abstractos y universales, respecto a la realidad fenomenológica de la propia mente y de la propia conciencia. Pero no los establece en un mundo separado de objetos racionales puros, sino en **otros sujetos racionales situados en otros cuerpos perceptivos**, con los que se comunica racionalmente con la mediación de objetos empíricos.

El análisis epistemológico de la comunicación racional nos proporciona varios otros importantes conocimientos sobre las realidades que intervienen en ella. Consideremos, ante todo, cómo el hecho que la comunicación de objetos racionales sólo pueda efectuarse con la mediación de objetos empíricos abre a una nueva dimensión de la realidad empírica misma. Esta ya nos había sorprendido al descubrirnos, a la luz de la experiencia cognitiva de las ciencias físicas y matemáticas, su estructura racional. A la luz, ahora, de la experiencia de la comunicación racional mediada por objetos empíricos, se pone de manifiesto algo aún más sorprendente.

En efecto, es interesante considerar que, en cuanto los objetos racionales son comunicables mediante objetos empíricos que los conducen, se hace posible **fijar** dichos objetos racionales en ciertos objetos empíricos, donde permanecen cuanto permanezcan éstos. Siendo algunos de ellos relativamente estables (cartas, libros, artefactos audiovisuales, programas y archivos informáticos, etc.), allí permanecen los objetos racionales virtualmente presentes y accesibles a percepciones empíricas futuras por cuyo intermedio lleguen a mi conciencia y mente, así como a otras conciencias y mentes. Esto significa que la comunicación de objetos racionales entre distintos sujetos se realiza en diferido, pudiendo mediar entre la "salida" de

ellos desde un sujeto cognitivo y su "llegada" a otros, muchísimo tiempo y distancia espacial, trascendiendo incluso la muerte de los sujetos que en aquellos objetos empíricos establecieron sus ideas, símbolos, números y figuras geométricas. Por lo demás, nunca la comunicación racional es instantánea, pues la mediación empírica la somete al tiempo y al espacio en que inevitablemente está inmersa la realidad empírica, esto es, a la velocidad de la luz, de los sonidos, etc.

La distancia temporal y espacial que media entre la salida de los objetos racionales de una mente y su llegada a la mía y a otras mentes, acentúa la exterioridad entre ellas y su reconocimiento. Sujetos racionales situados en cuerpos perceptivos pasados, que ya no forman parte de la realidad empírica actual, inmersos en culturas muy distintas de aquella que constituye mi mundo fenomenológico, me comunican –a través de objetos empíricos estables– conceptos, símbolos, números, figuras geométricas y toda una compleja realidad racional abstracta y universal que me son inteligibles y coherentes.

Pero ¿cómo es posible que los objetos racionales, **en cuanto abstractos y universales**, estén presentes y latentes en objetos empíricos que en sí mismos no pueden contenerlos internamente en su condición de abstractos y universales, por no ser ellos abstractos y universales?

En realidad los objetos racionales en cuanto abstractos y universales no están en la realidad empírica en cuanto empírica. El contenido lógico de un silogismo enunciado con palabras no vibra en sus ondas sonoras, el símbolismo de una metáfora no reside en el papel y la tinta en que está escrita la poesía, los números de un cálculo infinitesimal no aparecen en el análisis físico de las figuras visuales que los expresan, ni puede sintetizarse químicamente el significado de una figura geométrica. La realidad racional abstracta y universal presente en los objetos empíricos aparece solamente cuando sujetos racionales **leen** en ellos los objetos racionales, **interpretando** las palabras, imágenes, gestos, etc. Sin embargo, puesto que pueden ser leídos en ellos, la realidad empírica se muestra no sólo estructurada racionalmente (como aparece ante las ciencias positivas) sino también capaz de conducir la racionalidad abstracta y universal desde unos sujetos racionales a otros sujetos racionales. Expresamos esto diciendo que se trata de una presencia **virtual** de los objetos racionales en los objetos empíricos; esto implica que la realidad empírica es maleable a la racionalidad, en el sentido que es susceptible de ser organizada de modo que las mentes o las conciencias racionales puedan leer en ella los contenidos racionales que

han sido puestos y fijados ahí por los sujetos racionales.

Lo que los sujetos racionales ponen en la realidad empírica cuando la convierten en portadora de conceptos y razonamientos, símbolos, números, figuras y cálculos, no es lo mismo que la experiencia racional conoce de ella cuando descubre la estructura racional del objeto empírico mismo. Dicho de otro modo, son cosas muy distintas, el contenido racional que una palabra conduce de una mente a otra, y el contenido racional que se manifiesta en la estructura de las ondas sonoras constitutivas de esa misma palabra. El contenido racional conducido por la palabra ha sido **puesto** arbitrariamente, convencionalmente, en ella por un sujeto racional; su estructura racional inherente es en cambio asociada de modo involuntario, inevitable, o **encontrada** allí por la experiencia racional. Tal vez la posibilidad de lo primero suponga lo segundo; pero qué implica esto en términos del ser de la realidad empírica nos remite, una vez más, a la metafísica.

El reconocimiento de otras conciencias racionales

Ahora bien, al establecerse la exterioridad de los objetos racionales respecto a mi mente, a mi razón y a mi conciencia, queda establecida también la realidad y exterioridad de otros sujetos cognitivos racionales que operan lógica, simbólica, matemática y geométricamente. Y como la comunicación o intercambio de objetos racionales con ellos se verifica mediante objetos empíricos que los sujetos que se comunican deben percibir empíricamente para poder leer en ellos su contenido racional, debemos reconocer como establecido que esos otros sujetos racionales están conectados a respectivos sujetos empíricos (sentidos, cuerpo y cerebro). Podemos suponer, pues, que esos sujetos cognitivos complejos constituyen otras mentes o **yo psíquicos** distintos al mío.

Sin embargo y en estricto rigor, el intercambio o recíproca transferencia de objetos racionales con otros sujetos, no establece por sí solo otras conciencias autoconscientes distintas y exteriores a la mía, sino solamente otros sujetos racionales conectados a otros cuerpos perceptivos. Sujetos racionales exteriores al que reconozco en mi mente, situados en otros cuerpos perceptivos distintos del mío. ¿Puedo reconocer que esos otros sujetos cognitivos sean mentes o **yo psíquicos** completos, provistos también de conciencias autoconscientes? ¿Puedo establecer realidades fenomenológicas distintas y exteriores a la que establezco interiormente en mi conciencia?

Pareciera posible afirmar que la conciencia integrada en mi **yo psí-**

quico pudiera, por sí misma, reconocer que en esos sujetos racionales conectados a cuerpos sensitivos semejantes pero distintos a aquél en que ella misma se encuentra situada, estuvieran presentes otras conciencias autoconscientes. En efecto, la conciencia en cuanto constitutiva de un **yo psíquico** se capta a sí misma relacionada de variados y múltiples modos (vínculos de amor, filiación, paternidad, dependencia, resentimiento, comunidad, conflicto, afinidad, diferencia, etc.) con las que le parecen ser otras conciencias que forman parte de otros **yo psíquicos**. Es así que la conciencia llega a concebirse a sí misma no sólo como ser-en-el-mundo sino también como **ser-con-otros**, como realidad intersubjetiva y social. Sin embargo, puesto que todo ello se presenta como contenidos cognitivos de mi conciencia, única realidad posible de establecerse mediante la experiencia pura de la conciencia, no es posible establecer desde la sola experiencia fenomenológica la realidad de otras conciencias distintas y externas a la mía. Por cierto, en la conexión entre la experiencia empírica de los otros cuerpos sensitivos y la experiencia fenomenológica de las que supongo sean otras conciencias, llego a **suponer** que otras conciencias estén presentes en aquellos otros cuerpos sensitivos, constituyendo otros **yo psíquicos** o mentes. Pero al no tener experiencia de la autoconciencia de esas supuestas otras conciencias, no las llego aún a reconocer como realidades fenomenológicas (conciencias autoconscientes) exteriores.

La realidad de conciencias autoconscientes exteriores a mi conciencia autoconsciente quedaría establecida si pudiéramos reconocer formas de comunicación entre conciencias, o entre mentes o **yo psíquicos** provistos de conciencia, sin la mediación de objetos racionales, o sea alguna forma de comunicación puramente fenomenológica, no racional ni empíricamente mediada, que mi conciencia establezca directamente con **otra conciencia**. ¿Es que puede haber comunicación no racional entre las mentes o **yo psíquicos**? ¿Es que pueden las conciencias reconocerse directamente como mutuamente exteriores, y comunicarse entre sí, con prescindencia de los objetos racionales y de la razón, y sin mediación de objetos empíricos?

Reconocer la realidad de formas de comunicación cognitiva no racionales no presenta grandes dificultades, pero es preciso examinar si son suficientes para establecer la realidad de conciencias exteriores. Por ejemplo, a nivel puramente empírico hay trasmisión de percepciones: el ojo trasmite percepciones al cerebro, que a su vez activa percepciones auditivas y olfativas; pero tal como la examinamos, la experiencia empírica en cuanto empírica es solamente aquella de los sentidos, cuerpos y cerebros perceptores. Debido a esto, aunque haya múltiples y variados cuerpos sensiti-

vos que trasmiten percepciones empíricas de unos a otros, no pueden comunicar **de una mente a otra mente** lo que perciben, por puro contacto empírico. Lo que veo al mirar un árbol no es lo mismo que ve otra persona que esté a mi lado mirándolo; pero podemos comunicarnos recíprocamente lo que vemos, oímos, etc. a través de palabras, imágenes, gestos, miradas que trasmiten ideas, números, etc. Y lo que mi **yo psíquico** y mi conciencia asumen fenomenológicamente de las percepciones empíricas de otros cuerpos perceptivos, es sólo lo que mi conciencia elabora interiormente.

Algo similar ocurre cuando entre distintos sujetos cognitivos parecieran comunicarse sus experiencias fenomenológicas (de angustia, tristeza, esperanza, etc.) La experiencia existencial o fenomenológica de mi conciencia no es la misma experiencia de otras conciencias, aunque distintos sujetos puedan comunicar contenidos cognitivos de carácter fenomenológico mediante conceptos, afirmaciones, razonamientos, símbolos, números, cálculos, etc. La comunicación entre distintos sujetos cognitivos parece posible sólo a nivel de la experiencia racional, que comunica lo percibido empíricamente y lo captado fenomenológicamente mediante los objetos racionales (ideas, símbolos, etc.) transmitidos por vía empírica (sonidos, gestos, etc.).

Sin embargo, en la experiencia de la mente o **yo psíquico** que se relaciona con otras realidades semejantes que reconoce como otras mentes o yo psíquicos, pareciera darse una comunicación más amplia, integral. Hay contacto sensitivo (visual, auditivo, táctil, etc,) entre los cuerpos perceptivos; hay comunidad de sentimientos y emociones psíquicas; hay afinidades entre conciencias e integración entre distintas conciencias que se reconocen constituyendo una especie de conciencia colectiva, que determina en ellas una suerte de identidad compartida y de pertenencia a un común "nosotros".

Pero estas formas de comunicación no ponen en contacto directo las realidades empíricas y fenomenológicas conocidas por los distintos sujetos. En efecto, los ojos que se miran no ven la misma realidad, y cuando miran un mismo árbol perciben cosas diferentes; el amor entre dos personas, la tristeza que comparten ante la pérdida de un ser querido, son amores y tristezas distintas, vivenciadas por cada uno a su modo. La integración de dos yo en un "nosotros", es tal que el "nosotros" de cada yo no es nunca el mismo que el del otro. Cada conciencia lo vivencia y experimenta a su modo, cada una se pone a sí misma en un lugar del colectivo, y pone a las

otras en otros lugares, que no coinciden con el lugar en que las otras conciencias la ponen a ella y a las demás.

Es cierto que en la experiencia del **yo psíquico** que integra las distintas experiencias cognitivas, aparece la comunicación como una experiencia que es simultáneamente empírica, fenomenológica y racional. Pero esta experiencia de comunicación no puede cumplirse sin la participación de los objetos racionales, que muestran ser indispensables incluso cuando las mentes y las conciencias se comunican conocimientos empíricos y fenomenológicos.

Sólo en la experiencia de la comunicación racional los objetos cognitivos presentes en las distintas conciencias **son los mismos e iguales objetos**: el mismo número, la misma figura geométrica del triángulo, el mismo cálculo matemático, la misma definición conceptual, el mismo silogismo, etc.

Esto significa que, en estricto rigor, lo único consistentemente establecido por el análisis epistemológico de la comunicación es la exterioridad de la razón respecto a mi conciencia, **en cuanto ella está presente en otros sujetos racionales conectados a respectivos sujetos empíricos (cuerpos)**. Pero no logramos establecer todavía otras conciencias autoconscientes distintas de mi propia conciencia autoconsciente, aunque numerosos indicios y razones orientan a tal conclusión. Esto significa que está abierta la posibilidad de que las supuestas **otras** conciencias autoconscientes **no** sean realidad.

Esta dificultad para reconocer y establecer la realidad de otras conciencias autoconscientes, exteriores a la mía y presentes en otros **yo psíquicos**, parece estar a la base de algunas concepciones que sobre el ser humano y sobre la conciencia se han formulado y ampliamente difundido en la historia de la filosofía. Entre ellas, la definición del hombre como «animal racional», en la que se reconocen como elementos constitutivos del individuo humano sólo dos componentes: el cuerpo como sujeto sensitivo y perceptivo y la razón como sujeto racional. Aunque en esta concepción del hombre no se niega la realidad fenomenológica de la conciencia, no se le hace un reconocimiento explícico y parece más bien subsumírsela en parte en el elemento corporal y en parte en el racional. El posterior reconocimiento de la conciencia autoconciente en la filosofía moderna, ante la dificultad para reconocer otras conciencias exteriores a ella, condujo a concebir la conciencia como **una sola**. En versión que ha sido llamada

solipsista, se llega a concebir la conciencia individual, encapsulada en el yo, como la única que es posible reconocer. En otra concepción, que encuentra en Hegel su más cabal formulación, se postula la conciencia como una sola pero no individual y mía sino **universal**, como **espíritu absoluto**, entendiéndose su individuación en distintos **yo psíquicos** o mentes sólo como resultado transitorio de su conección con, o su encarnación en, distintos sujetos empíricos, distintos cuerpos y cerebros perceptivos que, ellos sí, se presentan como siempre singulares y empíricamente externos unos de otros, aunque relacionados también empíricamente en una sola realidad empírica. Otras concepciones aluden a una **conciencia colectiva**, común a todos los hombres, o en versión mitigada, a todos los que comparten una realidad social histórica y culturalmente determinada. Ciertas concepciones místicas o espirituales conciben la conciencia como **espíritu universal**, del cual los individuos participan, en mayor o menor grado conforme al desprendimiento que logran respecto a su mente o **yo psíquico.**

Independientemente de las concepciones metafísicas subyacentes o explícitas en estos diferentes modos de entender la conciencia, nuestra búsqueda epistemológica sobre la realidad de conciencias autoconscientes exteriores a mi propia conciencia debe continuar, examinando todavía lo que pueda establecer al respecto el análisis de la comunicación racional.

Individualidad y exterioridad de las conciencias

Hemos establecido hasta ahora como exteriores a mi mente y a mi conciencia: a) la razón como sujeto conectado cognitivamente a sujetos empíricos distintos del mío; b) mentes o **yo psíquicos** racionales distintos de **mi** conciencia y mente racional; y c) objetos racionales que me son comunicados y capto como exteriores a **mi** realidad fenomenológica (conciencia autoconsciente). No hemos podido, en cambio, establecer aún la realidad de conciencias exteriores a mi conciencia, porque no logramos reconocer formas de comunicación fenomenológica, entre conciencias, que prescindan de la mediación de objetos racionales. Pero hemos descuidado un hecho –que ha sido descuidado también en la historia de la filosofía– que tal vez nos permita esclarecer el problema.

Nos referimos al hecho que en la comunicación racional numerosos objetos racionales que recibe mi mente y mi conciencia desde otras mentes, conducidos por objetos empíricos, no me llegan **puros**, del mismo modo que no salen siempre puros de mi mente cuando los trasmito a otros sujetos cognitivos. En efecto, gran parte de los objetos racionales que recibo de

fuera, no me llegan como conceptos, símbolos, números y figuras geométricas simples y conectados exclusivamente entre sí, encontrándose conectados también con conocimientos empíricos y fenomenológicos: las palabras, imágenes, gestos, comunican de una mente a otra mente objetos racionales conectados con objetos fenomenológicos. De este modo, observamos que por intermedio de los objetos racionales las conciencias se comunican entre sí sus vivencias interiores. Puedo "leer" en los mensajes que me llegan de otras mentes no sólo significados racionales sino también, junto a ellos, experiencias cognitivas de conciencias autoconscientes que no son la mía.

En efecto, al estar conectados a esas realidades fenomenológicas, los objetos racionales que recibo me llegan a menudo alterados, modificados, afectados por la subjetividad de los sujetos que me los trasmiten. Tal subjetividad pone de manifiesto de manera inequívoca, que el sujeto racional que los emite no es una razón pura, ni una razón solamente conectada a un perceptor empírico (que en cuanto tal no puede colocar en ellos elementos fenomenológicos y de conciencia a los que no accede), sino un sujeto racional que se encuentra también conectado a una conciencia fenomenológica, autoconciente y **conciente de**.

El intercambio de realidades racionales conectadas a realidades fenomenológicas, trasmitidas conjuntamente por palabras, sonidos, imágenes y otros objetos empíricos, me permite reconocer que en conexión con los sujetos racionales ya reconocidos como exteriores, está también alguna conciencia, sujeto de conocimiento fenomenológico. Reconozco, pues, que la comunicación racional se establece entre **yo psíquicos** completos de conciencia, razón y percepción, entre mentes empírico-fenomenológico-racionales.

Es cierto que, cuando me trasmiten conocimientos referidos a la realidad empírica y fenomenológica, los objetos racionales que recibo me comunican solamente la "estructura racional" de esas realidades empíricas y fenomenológicas. Si escucho provenientes de un cuerpo sensitivo similar al mío las palabras "veo caer una hoja mustia, y siento la tristeza del otoño a las cinco de la tarde", con las que un sujeto racional me trasmite una serie de conceptos inteligibles que comprendo en su significado racional, mi mente no percibe una hoja que cae, ni vivencia directamente el yo psíquico que me dice que está triste, ni el estar situada en el tiempo ni la tristeza fenomenológica de una conciencia distinta a la mía, sino unos conceptos racionales, inteligibles y coherentes, que llegando a mi conciencia y a mi

mente asocio a experiencias empíricas y fenomenológicas mías, de hojas que he visto caer, de yoidad psíquica, de estar mi conciencia situada a las cinco de la tarde, de tristeza fenomenológica, etc. Pero no puedo dejar de reconocer que esos conocimientos empíricos y fenomenológicos me llegan desde fuera, asociados a las palabras que escucho, junto con sus contenidos racionales: me están siendo comunicados, trasmitidos, y yo puedo responder a esa conciencia con otros objetos racionales portadores de mis propias vivencias fenomenológicas, y recibir nuevamente otras comunicaciones que me traen de vuelta nuevas vivencias fenomenológicas que incluyen a las mías, pero no tal como yo las trasmití sino modificadas por la conciencia subjetiva de la mente o **yo psíquico** con el que me estoy comunicando.

Junto al reconocimiento de otras mentes o **yo psíquicos**, reconozco que ellos están constituidos también por alguna conciencia que tiene experiencias fenomenológicas. Pero reconocer que esa conciencia sea exterior a mi mente no necesariamente implica que sea distinta, **otra**, autoconsciente de sí misma. En efecto, surge el interrogante de si sea posible suponer que la conciencia presente en otros **yo psíquicos** no sea una conciencia distinta y exterior a la mía, sino la misma conciencia mía, compartida y hecha presente en diferentes mentes o **yo psíquicos**. (La misma pregunta podemos formularnos respecto a la razón, y la abordaremos más adelante).

A nivel del análisis epistemológico –no metafísico– la cuestión alude a la realidad de la conciencia tal como es conocida, o sea tal como aparece en la experiencia cognitiva. Y la experiencia cognitiva de la conciencia, en la autoconciencia de sí, nos la hace aparecer siempre como individual y en su individualidad. Cada vez que la conciencia toma conciencia de sí misma la (se) identifica como un **yo** individual; tanto así que podemos pensar que en la realidad de la mente o **yo psíquico**, la yoidad es precisamente establecida por el componente de la conciencia. En efecto, la yoidad no parece resultar del sujeto de la experiencia empírica, cuya multiplicidad es manifiesta, al estar dividido en innumerables órganos perceptores. Además, toda la realidad empírica, siendo particular y singular, está enteramente conectada en todas sus partes, de manera que no parece poder por sí misma establecer la identidad individual. A su vez, la realidad racional, que como hemos visto es abstracta y universal, tampoco parece susceptible de fundar la yoidad. Además, si los objetos racionales son los mismos y tienen igual contenido en las distintas mentes, no puede la razón que los concibe constituir por sí el principio de individuación.

Que el principio de individuación que establece la yoidad lo constituyen las conciencias, se comprueba, además, por el hecho que la comunicación de contenidos fenomenológicos entre conciencias no puede realizarse en la experiencia fenomenológica pura, requiriendo siempre establecerse con la mediación de objetos racionales. En efecto, si la conciencia autoconsciente fuera universal, **la misma y única** compartida por todas las mentes, y dividida solamente por la conexión con el cuerpo empírico que establece los distintos **yo psíquicos** o mentes individuales, las experiencias fenomenológicas **puras** y los objetos establecidos por ellas estarían directa e internamente comunicados al interior de esa conciencia común. A menos que la conexión con el cuerpo y el cerebro la fraccionare en sí misma; pero esto es imposible, porque la realidad empírica es –como vimos– **exterior** a la conciencia, y la realidad empírica en cuanto se hace presente en la conciencia no está en ella **empíricamente** sino sólo fenomenológicamente. Y una realidad que permanece externa a otra no puede fraccionarla internamente.

En cuanto a la pérdida de conexión con el **yo psíquico** que se verificaría en ciertos estados de conciencia separada, tampoco puede implicarse de ello que la conciencia no sea individual. En efecto, la individualidad de la conciencia se hace presente cada vez que la conciencia toma conciencia de sí misma; si al separarse de la mente ella efectivamente perdiera conciencia de su individualidad, lo único que podemos concluir de ello es que en dicho estado ha perdido como contenido cognitivo la autoconciencia o conciencia de sí. No por ello habríamos de reconocerla como universal y común, pues apenas se restablezca el conocimiento de sí, o sea la autoconciencia de la conciencia, ella vuelve a captarse como singular e individual.

Queda abierta aún la posibilidad de que la conciencia autoconsciente, si bien a nivel de la experiencia fenomenológica pura deba reconocerse individual, no lo sea a nivel de su experiencia racional. Si, como hemos visto, los objetos racionales presentes en las distintas mentes son **los mismos**, en las distintas mentes, **universales**, ello podría significar que una parte de la conciencia (la autoconciencia y sus objetos fenomenológicos puros) fuera individual y singular, mientras que otra parte (la razón presente en ella y sus objetos racionales) fuera común, una sola y la misma en todas las mentes.

El problema que se plantea con esta posibilidad es tan importante para comprender la realidad racional y su relación con la realidad

fenomenológica, y para establecer la posibilidad de conocimientos que trasciendan la subjetividad de la conciencia individual, que es preciso efectuar sobre la cuestión un cuidadoso análisis epistemológico. Ello merece un capítulo especial.

IX. UNIVERSALIDAD Y TRASCENDENCIA DE LOS OBJETOS RACIONALES

La identidad de los objetos racionales en las distintas mentes

Lo más importante que resulta del análisis efectuado sobre la experiencia de la comunicación es que hemos establecido **la razón fuera de mi conciencia**, en otras mentes donde se encuentra conectada con otras conciencias similares a la mía y con otros percipientes empíricos. Habiendo establecido que la razón se encuentra en mi conciencia pero también fuera de ella, en otras mentes, y que los objetos racionales llegan a mi mente desde fuera, comunicados como mensajes desde otras mentes, debemos reconocer la realidad racional como exterior e independiente de mi conciencia; pero con esto no hemos establecido que la razón sea exterior e independiente **de toda** conciencia, porque puedo suponer que aquella razón y aquellos objetos racionales exteriores a mi conciencia forman parte de otras conciencias que integran otras mentes o **yo psíquicos**. En efecto, la comunicación podría ser sólo entre conciencias racionales distintas y exteriores respecto de otras conciencias racionales. Hemos establecido el sujeto racional exterior e independiente de mi conciencia, y conciencias autoconscientes distintas de la mía; pero no que la razón y la conciencia sean recíprocamente exteriores, sujetos cognitivos distintos que "se conectan" sólo en la mente o **yo psíquico**.

Aún así, el paso que hemos dado con el análisis de la comunicación entre distintos y exteriores **yo psíquicos** o mentes es enorme: después de la crítica de la filosofía moderna no es poca cosa establecer que mi conciencia no está sola, que hay numerosas conciencias que se comunican conocimientos racionales con la mediación de objetos empíricos exteriores –ellos sí– a todas ellas. Pero no habiendo aún establecido si la conciencia y la razón puedan considerarse exteriores entre sí, como realidades separadas que se conectan solamente al constituirse las mentes o **yo psíquicos**, no hemos logrado todavía establecer la realidad racional como independiente y exterior a la realidad fenomenológica. Y ello constituye un punto crucial para superar la filosofía moderna. Es preciso, pues, continuar el análisis epistemológico de la comunicación, buscando esclarecer esta cuestión particular.

Una pista que se nos ha abierto es el reconocimiento de que los objetos racionales puros que se comunican recíprocamente los sujetos, son

los mismos o **comunes** para todos los sujetos racionales, lo cual parece constituir una diferencia decisiva respecto a los demás objetos fenomenológicos que captan las conciencias, que se nos han mostrado en cambio singulares, distintos e individuales, imposibles de ser compartidos por las diferentes conciencias tal como se presentan en cada una de ellas.

La identidad de los objetos racionales presentes en las distintas mentes y conciencias racionales no es una afirmación metafísica (que implicaría afirmar que los objetos racionales son seres que tienen en las mentes su propia existencia), sino epistemológica, que resulta del análisis de la experiencia de la comunicación racional. A este nivel, la afirmación de la mencionada identidad significa que los objetos racionales (conceptos, símbolos, números y figuras geométricas con todas sus relaciones) tienen en las distintas mentes **el mismo o igual contenido cognitivo racional**, o dicho de otro modo, que la experiencia racional establece en las distintas mentes racionales objetos abstractos que tienen en ellas un idéntico significado racional inteligible y una misma coherencia. Expresamos esto indicando que el contenido de los objetos racionales es "universal".

Sólo negándose la experiencia de la comunicación racional podría negarse que los objetos racionales en cuanto abstractos y universales, presentes en una mente, son los mismos que están en otra mente con la que se comunica racionalmente. En efecto, si los números y figuras geométricas que mi razón concibe y pone en mi mente no fueran los mismos números que concibe otra razón en otra mente, los cálculos matemáticos y geométricos efectuados por ambas mentes no podrían corresponderse ni corregirse mutuamente hasta alcanzar el unánime consentimiento racional de ellas. Si los conceptos con que elaboro un silogismo no fueran los mismos conceptos que transmito y recibe otra mente a la que comunico el silogismo, esta otra no podría comprender lo que racionalmente le comunico, ni podría corregir la conclusión del silogismo o coincidir en ella conmigo. Si los símbolos con que expreso relaciones y analogías no tuvieran los mismos significados en mi mente y en la de otros, no habría posibilidad de comunicación y entendimiento metafórico, poético, etc.

En realidad, para que se cumpla la comunicación racional por la cual las mentes racionales **entienden** lo que otras les comunican, basta que los contenidos cognitivos de los diferentes números, ideas, símbolos y figuras geométricas comunicados sean en ellas **los mismos e iguales**; la posibilidad de **corregir mutuamente** las operaciones matemáticas, simbólicas, conceptuales y geométricas, hasta acceder al asentimiento y coinci-

dencia racional con las mismas conclusiones de dichas operaciones, supone, además, **que las estructuras racionales de las diferentes mentes sean también las mismas**. Las «estructuras racionales», en efecto, entendidas como el relacionamiento coherente de los objetos racionales entre sí, exigen que los objetos racionales se relacionen unos con otros en la misma forma en las distintas mentes; esto lo podemos expresar diciendo que la realidad racional como conjunto de los objetos racionales es internamente coherente, no importando cuál sea la conciencia o la mente que la conciban. Como la coherencia, en cuanto relacionamiento racional de los objetos racionales, es parte de la realidad racional, también la coherencia ha de reconocerse idéntica en las distintas mentes, o para los diferentes **yo psíquicos**.

La identidad de los objetos racionales (y de las "estructuras racionales") en los distintos sujetos racionales abre a una nueva y más profunda comprensión del carácter abstracto y universal de los objetos lógicos, matemáticos y simbólicos. En base al análisis de la relación entre los objetos racionales y los objetos empíricos, los habíamos considerado abstractos en el sentido que pueden ser desconectados o separados de la realidad empírica (la razón opera con ellos sin necesidad de hacer referencia a objetos empíricos singulares), y universales en cuanto los mismos objetos racionales pueden ser referidos indistintamente a múltiples objetos empíricos (la misma idea de piedra es aplicable a todas las piedras). Cuando ahora observamos que esos mismos objetos racionales pueden estar en múltiples sujetos racionales, y que su inteligibilidad y coherencia no dependen de su presencia en uno de ellos en particular, dicho carácter abstracto y universal presenta una dimensión o sentido nuevo: los objetos racionales están igualmente presentes en todos los sujetos racionales, siendo en tal sentido universales, y pueden ser sacados fuera, abs-traídos, de cada sujeto racional, sin que por ello pierdan su contenido inteligible.

Pues bien, el hecho que la misma realidad racional abstracta y universal está presente en las distintas mentes o **yo psíquicos**, permite establecer que **el conocimiento racional trasciende a cada mente o yo psíquico que lo experimenta**. Pero con ello no tenemos aún asegurado el acceso a conocimientos racionales que podamos considerar absolutos –en el sentido que no dependan de las conciencias cognoscentes y de su subjetividad–, pues la exterioridad de los objetos racionales respecto a cada conciencia no los establece en un mundo de racionalidad independiente y/o absoluta sino en **otras conciencias cognoscentes**. De todos modos, el hecho que los mismos objetos racionales –las mismas ideas, números, figuras y símbo-

los– se encuentren en distintas conciencias, y que ello permita una comunicación racional entre ellas, tiene gran relevancia cognitiva pues asegura la posibilidad de un conocimiento racional **intersubjetivo**, o sea compartido por distintas conciencias subjetivas.

El desacuerdo racional de las conciencias

Pero hay un problema, y es que la identidad de los objetos racionales y de su relacionamiento coherente, fundamentada en la comunicación de cálculos, razonamientos y demás operaciones racionales en que coinciden las distintas conciencias, parece dejar sin explicación el hecho opuesto, a saber, que **a menudo unas conciencias no concuerdan, disputan e incluso rechazan las ideas, afirmaciones y objetos racionales que otras conciencias aceptan**. Es preciso, pues, reflexionar sobre lo que significa e implica el desacuerdo entre las conciencias respecto a las conclusiones que se obtienen mediante el uso de la razón, y encontrar del hecho la explicación.

Cabe notar, ante todo, que esta experiencia de la discusión y el desacuerdo, al poner de manifiesto que a menudo los razonamientos y cálculos que una conciencia recibe desde otras mentes se oponen a los que ella acepta como propios, entrando en contradicción y conflicto, viene a confirmar y en cierto modo a reforzar la exterioridad de los objetos racionales respecto a cada conciencia, establecida por la experiencia cognitiva de la comunicación racional entre distintos **yo psíquicos**. En efecto, la experiencia de la ajenidad de ciertas realidades racionales respecto a las que retenemos como propias nos lleva a suponer la exterioridad de al menos aquellos objetos racionales que rechazamos o nos resistimos a aceptar como propios; y si todos los objetos racionales son, por ser tales, coherentes entre sí, habría que aceptar que gran parte de la realidad racional sería externa a las conciencias individuales, integrando cada una a sí sólo una parte de ella.

Pero cabe advertir que el rechazo y exclusión de ciertos objetos racionales por parte de una conciencia no es por sí misma suficiente para establecer cognitivamente dicha exterioridad, pues aún cabría hipotetizar (aunque forzando bastante la experiencia cognitiva, pues lo que no aceptamos lo consideramos ajeno a nuestra conciencia) que los objetos racionales expulsados o resistidos sean de todos modos internos a una conciencia contradictoria, que dialoga consigo misma o en la que se desenvuelve internamente un debate dialéctico. Pero estando ya establecida la exterioridad de la realidad racional respecto a cada conciencia en base a su procedencia

por vía empírica desde otras mentes o **yo psíquicos**, esta experiencia de la ajenidad de aquellos objetos racionales que cada conciencia excluye o no acepta como propios, junto con reforzarla, permite identificar un modo de exterioridad que abre a nuevas interrogantes sobre la realidad racional considerada en sí misma.

Ante todo, es preciso tener simultáneamente presente y compatibilizar esos dos aspectos que se expresan en la experiencia de la comunicación racional, a saber, que las distintas conciencias comparten algunos objetos racionales (los mismos e iguales), pero no otros sobre los que en ocasiones difieren. Esta doble condición se manifiesta en la experiencia fenomenológica de estar las conciencias **unidas** mediante los objetos racionales que les son comunes, y de **oponerse** unas a otras en la recíproca exclusión de los objetos racionales que no comparten.

La pregunta que surge inmediatamente es ésta: el hecho que algunos objetos racionales presentes en las distintas conciencias parezcan oponerse unos con otros ¿establece acaso contradicciones en la realidad racional misma, tales que unos y otros objetos racionales no se relacionen o no puedan relacionarse coherentemente? Ello no es aceptable, tenida cuenta que la realidad racional tal como es experimentada por el sujeto que la conoce, comporta la coherencia entre todos los objetos racionales, siendo lo racional precisamente aquello de lo que se espera la coherencia de todo otro conocimiento, incluidos el conocimiento empírico y fenomenológico. El sujeto de la experiencia racional sólo se satisface (cognitivamente) cuando relaciona coherentemente las informaciones empíricas, los fenómenos de conciencia, y sus propios objetos racionales; cualquier conocimiento que no satisfaga las exigencias de la coherencia lógica, matemática, geométrica y simbólica no puede considerarse validado racionalmente, se torna ininteligible, se presenta como irracional. Es preciso, pues, encontrar otro origen o fundamento de la oposición que surge entre los objetos racionales presentes en distintas conciencias cognoscentes. La cuestión nos exige extender el análisis epistemológico de la experiencia racional y de sus conexiones con la realidad fenomenológica.

El problema no es menor, porque la experiencia del oponerse entre conciencias que aceptan y excluyen diversos objetos racionales ha llevado a muchos a sostener la relatividad y subjetividad del conocimiento racional. Tal fue, en efecto, la argumentación cartesiana que lo condujo a dudar de todo conocimiento sobre el cual no hubiera consenso universal, y a buscar la verdad racional sólo en sí mismo (al interior de la propia conciencia).

Si así fuera, habría que negar la posibilidad de acceder a un conocimiento racional que trascienda la subjetividad de la conciencia, y afirmar que cada conciencia tiene sus propias verdades racionales, que pueden ser distintas e incluso opuestas a las de otras conciencias. Sin embargo, tal conclusión conlleva un error lógico, pues está excluyendo que la oposición de las conciencias en torno a las conclusiones racionales pueda explicarse y entenderse de otro modo. Si el hecho del desacuerdo se explicase de otro modo, la conclusión mencionada no estaría racionalmente establecida y, más aún, deberá ser negada.

Y hay que encontrar esa otra explicación, desde el momento que ya hemos establecido epistemológicamente tanto la exterioridad de los objetos racionales abstractos y universales respecto a cada conciencia individual, como la identidad de los objetos racionales (en cuanto racionales) en las distintas conciencias. Además, la experiencia racional de cada conciencia, que exige para sí misma que la realidad racional que acepta sea internamente coherente, hace extensiva esta exigencia de coherencia a toda realidad racional en cuanto tal. Es así que, en la experiencia de la comunicación racional, cuando las conciencias no aceptan la racionalidad de ciertos cálculos y argumentaciones que le llegan desde otras conciencias, no se quedan en el simple reconocimiento de la no concordancia sino que deben ante sí mismas dar razón de su no aceptación, identificando por ejemplo el error o la falta de coherencia racional del otro, en la que basan su desacuerdo. Asimismo, exponen sus propias razones y mediante el despliegue de argumentos racionalmente coherentes intentan persuadir y convencer a esas otras conciencias, de la verdad de las propias ideas, cálculos y demás conocimientos establecidos por la propia experiencia racional, y del error o falsedad en que se hallarían aquellas. Como resultado de esta "dialéctica" racional ocurre a menudo que las conciencias que inicialmente aparecían contrapuestas o en disputa, integran y reconocen como propios ciertos objetos racionales que antes excluían, con lo cual se reafirma la convicción de que la realidad racional **se impone a las conciencias por la fuerza de la coherencia de la realidad racional misma, exterior a cada conciencia**. Así, en la experiencia racional se establece la realidad racional como algo exterior a las conciencias mismas, que no depende de la subjetividad de cada una, y que evalúa y juzga la racionalidad de las conciencias individuales mismas.

Entrando, pues, a la explicación del desacuerdo, lo primero que podemos observar es que la identidad de los objetos racionales presentes en las distintas conciencias no niega que éstas puedan asociarles diferentes

realidades empíricas (una conciencia asocia el número 4 con cuatro manzanas y otra con los cuatro lados de un cuadrado, o relacionar la idea abstracta de "casa" con distintas casas empíricamente percibidas y fenomenológicamente experimentadas), ni que puedan asociar a las mismas realidades empíricas diferentes ideas, símbolos, números y figuras geométricas (ante un mismo objeto una conciencia asocia el concepto de vaso y otra el de cilindro, o de cosa, etc.). Aún más, puede darse, y es de común ocurrencia, que **una conciencia ni siquiera tenga conocimiento empírico o fenomenológico de aquello a que otra asocia un concepto**.

Todas estas situaciones **generarán distancia, desacuerdo e incluso oposición entre lo que piensan y afirman distintas conciencias**. Pero que así ocurra no puede atribuirse a diferencias subjetivas entre los objetos racionales mismos, sino a que cada conciencia **establece una particular conexión subjetiva** entre objetos racionales que son iguales para todas, y objetos empíricos y fenomenológicos que son diferentes en las distintas conciencias. El contenido racional abstracto y universal de los objetos lógicos, simbólicos, matemáticos y geométricos, tal como son establecidos por la experiencia racional, es uno sólo y el mismo, aunque difieran y cambien las conexiones que con ellos efectúen las conciencias en que se encuentran. Incluso, una misma conciencia puede establecer conexiones distintas entre objetos racionales (que permanecen en ella inmutados) y datos empíricos y fenomenológicos (que varían de un momento o situación a otro). Con ello se torna posible que una misma conciencia incurra en errores lógicos y en cálculos matemáticos erróneos, pero ellos deben atribuirse no a la racionalidad sino a la confusión empírica o fenomenológica de la conciencia.

Este análisis de la experiencia racional en su conexión con la experiencia empírica y fenomenológica nos conduce a precisar algo que estaba implícito en nuestra anterior afirmación relativa a la identidad de los objetos racionales en las distintas conciencias, y a su exterioridad respecto a todas ellas. Y es que, apareciendo los desacuerdos en la medida y en cuanto los objetos racionales se encuentran conectados a distintos objetos empíricos y fenomenológicos, la identidad y la exterioridad mencionadas se refieren solamente a los **objetos racionales puros** y a sus conexiones internas que determinan su inteligibilidad y coherencia racional, siendo sólo en cuanto **puros, inteligibles** y **coherentes,** que exigen el asentimiento de todas las conciencias.

Entenderlo así nos permite comprender otra razón del desacuerdo entre conciencias que piensan con la misma e idéntica racionalidad. En efecto, los objetos racionales provenientes de otras conciencias, nos llegan a través de objetos empíricos (palabras, imágenes, gestos, etc.), de modo que una conciencia llega a comprender lo que otra conciencia le dice, mediante la lectura e interpretación de dichos objetos empíricos que los portan. El desacuerdo, entonces, puede generarse en el proceso de lectura e interpretación de las palabras, imágenes, gestos, etc. a través de los cuales la otra conciencia le comunica sus ideas, afirmaciones, razonamientos y demás objetos racionales. Como consecuencia de ello, será posible y habitual que ocurra que los objetos racionales "leídos" por las distintas conciencias en las palabras que los trasmiten no sean los mismos, generándose el desacuerdo y la oposición entre las conciencias, porque estarán hablando de distintas cosas y utilizando diferentes conceptos. El desacuerdo, pues, no será causado ni será atribuible a los objetos racionales en cuanto tales, sino solamente a un problema de comunicación, de lectura, de interpretación y entendimiento de lo que se dice. Naturalmente, la razón puede descubrir esta causa del desacuerdo y proceder a eliminarla, mediante un proceso de clarificación y definición del contenido racional de las palabras y demás objetos empíricos que las trasmiten, llegando así las distintas conciencias a identificar un mismo significo intelectual. Es la exigencia metodológica planteada por Descartes, de pensar con "ideas claras y distintas", y que se expresa en la más amplia exigencia de que las ciencias, la filosofía y la comunicación procedan rigurosamente a definir el significado exacto de las palabras, símbolos, números y figuras geométricas que utilizan.

Disponer de explicación racional del desacuerdo entre las conciencias que razonan e intercambian conocimientos racionalmente organizados, sin negar sino reafirmando la identidad y universalidad de los objetos racionales puros, es de gran importancia habida cuenta que fue de esa experiencia del desacuerdo que comenzó la filosofía moderna, con Descartes, su desventura que la llevó a perder el ser y a considerar la verdad como inaccesible. Un comienzo que, lo dejamos anotado en su momento, era muy insuficiente y débil como razonamiento si en base a él se llegaba a dudar de todo.

Pues bien, en la experiencia de compartir ciertos objetos racionales, reconocidos por cada conciencia a la vez como interiores a sí y como exteriores en cuanto presentes en otras conciencias, se establece la posibilidad de que el conocimiento racional **trascienda** la subjetividad de cada con-

ciencia. Aunque no se trate de una trascendencia ontológica que permita acceder a un conocimiento racional puro y absoluto, sino sólo de la trascendencia que se constituye como **intersubjetividad** de la experiencia cognitiva racional, los conocimientos que de este modo se constituyen ofrecen un nivel de persuación que no se le reconoce al conocimiento que resulta de la sola experiencia fenomenológica. Puesto que todas las conciencias aceptan que dos y dos suman cuatro, o que el todo es mayor que la parte, no podrá sostenerse ya que se trate de conocimientos que dependen de la subjetividad individual.

Es otro gran paso adelante. Y la explicación epistemológica del desacuerdo, efectuada sin negar sino reafirmando la universalidad del conocimiento racional, nos permite ir aún más allá en la formulación de preguntas y el descubrimiento de cualidades y condiciones del conocimiento y de la realidad racional. Es lo que exploramos en el próximo capítulo.

X. ¿ES TRASCENDENTAL Y ABSOLUTA LA RAZÓN PURA?

Exterioridad y trascendencia de la realidad racional

En el hecho que haya comunicación y posibilidad de desacuerdo entre conciencias racionales que sin embargo proceden con los mismos objetos lógicos y con igual coherencia formal, y que en la comunicación racional entre conciencias distintas se llegue a ampliar el campo de los objetos racionales compartidos o comunes a ellas, está implicado el reconocimiento de otro hecho fundamental, a saber, que **ninguna conciencia posee en sí, o llega a establecer por sí sola, toda la realidad racional**. La realidad racional es **más amplia** de la que puede establecer la experiencia cognitiva racional de cada conciencia, o dicho de otro modo, la experiencia racional de cada conciencia lleva a reconocer que ésta posee o accede a **sólo una parte** de la realidad racional, sea que la establezca ella por sí misma, sea que la reciba desde otras conciencias.

Ahora bien, si cada conciencia posee o accede a una parte de la realidad racional, la presencia parcial de ésta en las distintas conciencias pone de manifiesto que las conciencias **se complementan** en el acceso a una realidad racional que trasciende a cada una de ellas; y si la realidad racional trasciende a cada conciencia que se enriquece con más amplia realidad racional mediante la comunicación, es preciso concluir que la realidad racional **se impone** a cada conciencia en la medida que va accediendo a su conocimiento. No aceptar algunos objetos lógicos y matemáticos provenientes de otras conciencias, o rechazar su articulación coherente con los otros objetos racionales conocidos, implicaría efectuar un acto volitivo que se sabe que es contrario a la propia razón y a la propia conciencia racional, lo que podría considerarse un acto fenomenológico irracional y/o de "mala fe". En cuanto tal, la no aceptación o el rechazo de un objeto racional (por ejemplo, de la definición de un concepto, un silogismo, una operación aritmética, etc.) no sería un acto de la razón sino de la conciencia en su operación fenomenológica.

Surgen de lo anterior preguntas nuevas relativas a las potencialidades del conocimiento racional. Reconociendo la parcialidad del conocimiento racional posible **para cada conciencia**, ¿será que en la complementación entre ellas se pudiera acceder a la realidad racional completa, implicando esto que en la intersubjetividad del conocimiento racio-

nal se acceda a una verdad racional absoluta? ¿O es que siendo para cada conciencia inaccesible la realidad racional completa, resulta igualmente inaccesible para todas ellas, por más que al complementarse amplíen y extiendan el conocimiento racional posible para la conciencia humana en general? ¿Será que en el conjunto complementario de todas las conciencias racionales pueda identificarse una razón universal, o una razón única y no individual, presente sólo parcialmente en cada conciencia y que se individualiza al ser asumida por cada una de ellas, o al conectarse con las experiencias empírica y fenomenológica en las mentes o **yo psíquicos** individuales?

El análisis epistemológico de la experiencia racional no permite hacerse la ilusión de que alguna conciencia, y ni siquiera el conjunto de todas ellas, pueda acceder al conocimiento de la realidad racional completa. En efecto, si cada conciencia posee sólo una parte de la realidad racional –que ya vimos está constituida por innumerables y sobreabundantes objetos lógicos, matemáticos, geométricos y simbólicos–, hay que aceptar también que ni siquiera entre todas las conciencias se agota la realidad racional, o dicho de otro modo, que **los objetos racionales presentes en el conjunto de las conciencias individuales no son todos los objetos racionales posibles, y no completan la realidad racional**.

Ante todo, porque la complementación de muchas partes no necesariamente constituye un todo completo; además, porque la experiencia cognitiva de estar siempre integrando nuevos objetos racionales a la conciencia, es una experiencia compartida por **todas** las conciencias racionales, lo que obliga a concluir que la realidad racional es más amplia respecto a la que se encuentra efectivamente en el conjunto de las conciencias que podamos reconocer como actualmente reales. Y hay una razón más, y es que la realidad racional incluye las relaciones lógicas, semiológicas, matemáticas y geométricas entre los objetos racionales, que determinan su coherencia; y como no todos los objetos racionales presentes en las distintas conciencias se encuentran comunicados a nivel de las mentes o **yo psíquicos**, es preciso reconocer que muchas relaciones entre objetos racionales distribuidos entre innumerables conciencias pasadas, presentes y futuras, no han sido aún ni podrán ser jamás establecidas.

Queda así demostrado racional y epistemológicamente que **la realidad racional no solamente trasciende a cada conciencia, sino que es también trascendente respecto a todas ellas**, como es igualmente exterior y trascendente respecto a toda la realidad empírica, según concluimos anteriormente.

Tal exterioridad y trascendencia, que implica que al menos una parte de la realidad racional permanece fuera de las conciencias, estando además (en cuanto abstracta y universal) fuera de la realidad empírica, nos hace preguntarnos **dónde pueda encontrarse** aquella realidad racional que no está presente en las conciencias.

Entre las respuestas que se han dado está la suposición de un "mundo" autosubsistente de ideas, o la hipótesis de alguna conciencia absoluta distinta y superior a las conciencias individuales; pero afirmar esto o aquello, que implica referir la realidad racional al ser en cuanto ser, al ser **en sí**, más allá de la realidad que pueden establecer las experiencias cognitivas empírica, fenomenológica y racional, remite a una ciencia metafísica cuyas bases y primeros principios no hemos aún establecido. En otros términos, no podemos reconocer mediante el análisis epistemológico una **entidad racional trascendental**, como han supuesto algunos filósofos, sino sólo una **realidad racional que trasciende a las conciencias**.

Expresaremos la diferencia diciendo que la realidad racional se nos presenta **trascendente** pero no sabemos si es **trascendental**. Que es trascendente significa que la realidad lógica, matemática, geométrica y simbólica no es sólo la que está conscientemente aprehendida por las conciencias humanas, lo que es corroborado por el hecho que los más eminentes lógicos y matemáticos, geómetras y poetas, continúan descubriéndola y ampliando su conocimiento de ella. Lo cual no significa (ni permite afirmar) que existan como entes una Matemática, una Lógica, una Semiología y una Geometría trascendentales y absolutas. Pero el análisis de la experiencia racional, sin pretender alcanzar el ser de la realidad racional, puede concluir algo más sobre ella sin extralimitarse o abandonar su propio campo.

Si conforme a la experiencia cognitiva racional los objetos racionales son más de los que pueden encontrarse o referirse a la realidad empírica, y también más que los presentes en el conjunto de las conciencias, el análisis epistemológico debe concluir que la realidad racional es un tipo de realidad **exterior y trascendente** tanto respecto a la realidad empírica como a la realidad fenomenológica. ¿Pero qué significa, a nivel epistemológico, esta exterioridad y trascendencia respecto **a los sujetos** cognitivos que establecen esas realidades? Establecida la exterioridad de la realidad racional respecto a la conciencia, ¿se establece al mismo tiempo que el sujeto de dicho conocimiento, la razón, es también distinto, exterior y trascendente respecto al sujeto de la experiencia fenomenológica, la conciencia? Las preguntas remiten al sujeto de la experiencia cognitiva racional, que requiere ser precisado.

Distinción y exterioridad entre la razón y la conciencia

Como toda experiencia cognitiva, la experiencia racional supone un cognoscente, esto es, un sujeto del conocimiento racional. Al análisis epistemológico no corresponde dilucidar la entidad o existencia independiente de la razón y de la realidad que conoce. Al establecer la razón como sujeto de la experiencia cognitiva racional, hace lo mismo que hizo al identificar a los sentidos, el cerebro y el cuerpo sensitivo como sujetos del conocimiento empírico, y a la conciencia autoconsciente como sujeto del conocimiento fenomenológico. En efecto, del mismo modo y en el mismo sentido en que en estas últimas experiencias cognitivas fueron establecidos un lado interno y otro externo de las realidades por ellas conocidas, podemos asumir que la razón es el lado interno y los objetos racionales el lado externo de una misma realidad racional. El lado externo de la realidad racional lo constituyen los objetos lógicos, simbólicos, matemáticos y geométricos (y todas sus relaciones), mientras que su lado interno, que identificamos con el término razón, es el sujeto de la experiencia racional que los establece.

Si puede parecernos que no es lo mismo suponer la razón como sujeto de la experiencia cognitiva racional que suponer la conciencia y los sentidos corporales como sujetos de las experiencias fenomenológica y empírica, es solamente porque tendemos a pensar la conciencia y los sentidos corporales como seres, lo cual no estamos tan dispuestos a aceptar respecto a la razón. Pero no hemos aún establecido ni que la conciencia y los sentidos sean seres, ni que la razón no lo sea, siendo lo uno y lo otro cuestiones metafísicas no abordadas.

Lo que importa dilucidar epistemológicamente es acaso la conciencia y la razón sean un mismo sujeto que experimenta ambas cogniciones, o si sea necesario efectuar una distinción entre ellas que implique su recíproca exterioridad. Es ésta la cuestión fundamental que ha presidido todo nuestro análisis de la experiencia cognitiva racional.

Buscando la respuesta partimos de la realidad racional al interior de la conciencia, identificando la razón en cuanto parte de la realidad fenomenológica. Lo hicimos así pues accedemos al conocimiento de la realidad racional examinando los objetos lógicos, matemáticos, geométricos y simbólicos presentes en la conciencia. Dicho análisis nos condujo después a reconocer la mente o el **yo psíquico** como sujeto cognitivo compuesto de conciencia, de razón y de sujeto empírico, encontrando indicios de que la

razón y la conciencia se constituyan en la mente como sujetos distintos y exteriores, pero sin llegar a establecer fuera de toda duda si deba reconocerse la razón como exterior a la conciencia o como una parte de ella. Luego, el examen epistemológico de la comunicación racional nos llevó primero a establecer la realidad de múltiples conciencias racionales exteriores, y llegamos finalmente a establecer que la realidad racional es al menos en parte exterior a la conciencia y a todas ellas, en base al hecho que la realidad racional **siendo más** que aquella que se encuentra en las conciencias, las trasciende.

El paso final que nos permitiría el análisis de la experiencia cognitiva racional es el reconocimiento como sujeto de esta experiencia cognitiva, de una **razón trascendente**, en el sentido de distinta y exterior a mi conciencia y a cada una de las otras conciencias individuales. En efecto, hemos visto que la razón (como sujeto de la experiencia racional) accede a descubrir objetos racionales **nuevos** (que no están en la conciencia sino fuera de ella); tales objetos racionales exteriores a la conciencia, siendo al menos en parte también exteriores a todas las conciencias, no pueden llegarles a ellas tampoco por vía de la comunicación desde otras conciencias, que no los poseen. Así, parece necesario reconocer a la razón como una realidad distinta y que trasciende a la conciencia individual, y que es también distinta y trascendente de todas ellas: la razón va estableciendo y/o reconociendo, por su propia operación cognitiva cada vez más amplia, realidad lógica, semiológica, matemática y geométrica. Si ella estuviera plenamente integrada en la conciencia, encerrada en sus límites, no pudiera hacerlo. Ciertamente, una vez establecidos los nuevos objetos racionales por la razón operando independientemente, llevados por ella misma a la mente, la conciencia está en condiciones de asumirlos fenomenológicamente; pero quien los ha conducido a ella y puesto en ella es la razón, explicándose en tal modo el origen de los conocimientos racionales en la conciencia.

Si al afirmar la exterioridad de la razón respecto a la conciencia no pretendemos la existencia en sí de una razón universal, trascendental y absoluta, la afirmación no presenta problemas mayores que los que presenta el reconocimiento del sujeto percipiente empírico (los sentidos, el cuerpo y el cerebro) como distinto de la conciencia autoconsciente, sujeto éste de la experiencia cognitiva fenomenológica. Aquella distinción y exterioridad la reconocimos en la mente o **yo psíquico**, y es en este mismo **yo psíquico** o mente que la conciencia y la razón se manifiestan distintos y exteriores. Distintos y exteriores, pero conectados, siendo tal conexión, junto a la que ambos sujetos establecen con el sujeto de la percepción empírica, lo que

constituye a la mente o **yo psíquico** como sujeto cognitivo complejo provisto de tres capacidades o facultades cognitivas: sentidos, conciencia y razón, distintas pero interconectadas.

¿Por qué, no obstante lo dicho, puede aún resultar extraña y difícil de aceptar la afirmación de que la razón trasciende a la conciencia individual? ¿Acaso tenemos dificultad en admitir que el sujeto cognoscente empírico es exterior y trasciende a la conciencia individual que capta también en ella lo que conocen los sentidos, asumiendo fenomenológicamente dicho conocimiento empírico? ¿Acaso saber que los objetos empíricos son asumidos por la conciencia nos impidió reconocer que hay cognoscentes empíricos distintos que nos trascienden, y que trascienden incluso al conjunto de los seres humanos puesto que reconocemos también a los animales como sujetos de experiencia cognitiva empírica? ¿Es que tuvimos dificultad en reconocer que hay otras conciencias autoconscientes que trascienden la conciencia de cada uno, y que habrá otras conciencias aún no nacidas que también ellas serán sujetos de experiencias cognitivas fenomenológicas? ¿Por qué entonces no admitir que el sujeto cognoscente racional, la razón, es exterior y trasciende también él a la conciencia individual que razona (fenomenológicamente), y también al conjunto de las conciencias humanas razonantes?

La dificultad para aceptarlo parece residir en que, mientras los sujetos de experiencias empíricas serían muchos y distintos, trascendiéndonos por su multiplicidad y distinción, y mientras los sujetos de experiencias fenomenológicas autoconscientes serían también muchos y distintos, trascendiéndonos igualmente por su multiplicidad y distinción, **el sujeto de la experiencia racional que nos trascendería, sería uno y el mismo, del cual participaríamos y el cual se nos impondría como la razón común a todas las conciencias**.

Pero ésta es una dificultad meramente psicológica, relacionada con el deseo de identidad, de autonomía y de libertad individual del **yo psíquico**. En efecto, este deseo no se siente mermado ni dificultado por el hecho de que el conocimiento empírico se encuentre diversificado entre muchos cognoscentes empíricos, ni por el hecho de que las conciencias sean también múltiples (cuando otras conciencias tratan de imponérsenos, simplemente las rechazamos o nos sentimos plenamente justificados al resistirles). Pero si el sujeto del conocimiento racional es uno y de él solamente participamos (lo poseemos sólo en parte), nuestra identidad individual se resiente, nuestra autonomía parece mermada pues algo que nos trasciende

se nos impone, y nuestra libertad no encuentra justificación para oponerse y resistir a lo que la razón concluye que **debemos** aceptar. Pero éstos no son argumentos suficientes para rechazar la autonomía, independencia o exterioridad de la razón respecto a la conciencia; en efecto, la soberbia de la conciencia y del **yo psíquico** individual no es premisa epistemológica sólidamente fundamentada, ni la libertad individual el principio del cual deban derivarse los conocimientos que aceptar.

¿Multiplicidad de las conciencias y unicidad de la razón?

Una conclusión muy central de nuestra indagación de las experiencias cognitivas es, entonces, que la mente individual o el **yo psíquico**, donde se conectan y combinan las experiencias cognitivas empíricas, fenomenológicas y racionales, **no es el todo** ni de la realidad empírica ni de la realidad fenomenológica ni de la realidad racional, ni tampoco el **sujeto único** de las experiencias cognitivas empírica, fenomenológica y racional.

La conexión del **yo psíquico** (en cuanto sujeto empírico) con los otros cognoscentes empíricos, implica reconocerse formando **parte** de una realidad empírica que manifiesta tener múltiples cognoscentes empíricos **diferentes, relacionados** empíricamente. La conexión del **yo psíquico** (en cuanto sujeto fenomenológico) con los otros cognoscentes fenomenológicos implica reconocerse como **una** conciencia autoconsciente que es **parte** de un conjunto de conciencias autoconscientes **distintas**, que conforman una realidad intersubjetiva e intercomunicada. La conexión del **yo psíquico** (en cuanto sujeto racional) con la razón implica reconocerse formando **parte** de una razón trascendente y universal, que se manifiesta **única e idéntica** en todas las mentes racionales.

Pero si el sujeto que integra estas experiencias cognitivas –la mente o **yo psíquico**– es "parte" en cada una de sus experiencias cognitivas, ¿de dónde le viene la pretención de identidad y unicidad, de autonomía y libertad? Obviamente, no de las experiencias empírica y racional, sino de la experiencia fenomenológica, porque si bien en ésta aparece como "una entre muchas", es **una completa en sí misma**; y aunque se reconoce como "parte" de un conjunto intersubjetivo, cada parte manifiesta una unidad interna mucho más fuerte y superior a la unidad que se constituye en la interrelación entre todas.

La "unicidad" del sujeto cognoscente complejo (que se manifiesta en la "yoidad" de la mente) le **es dada por la conciencia autoconsciente**.

En cuanto ésta integra en sí misma, asumiéndolas fenomenológicamente, a las experiencias empírica y racional, estas últimas **reciben y adquieren de y por aquella** (la conciencia) la unidad y autonomía que no tienen por sí mismas. Pero el hecho que las tres experiencias cognitivas se conecten y unifiquen en la mente de cada individuo, o sea en el **yo psíquico** como sujeto **compuesto** de conciencia autoconsciente, de cuerpo sensitivo y de razón, no excluye la diferencia entre estos tres sujetos de experiencias cognitivas distintas, ni la trascendencia de los respectivos sujetos de las experiencias cognitivas respecto al propio **yo psíquico** o mente.

Sin embargo, así como la experiencia empírica, incluidos su sujeto y sus objetos, es experimentada fenomenológicamente por la conciencia, y por consiguiente la realidad empírica queda integrada a la conciencia, del mismo modo la razón y los objetos racionales son experimentados por la conciencia, y en cuanto tales integrados a la conciencia como objetos fenomenológicos. Dicho de otro modo, **cada conciencia experimenta fenomenológicamente a la razón, asumiéndola como individual e interior a la conciencia, porque no hay modo de salir de la interioridad de la conciencia a nivel fenomenológico**. Pero el análisis epistemológico de la experiencia racional, incluso tal como la capta la conciencia, establece una razón que está más allá de ella, que la trasciende.

Esta conclusión es semejante a la que resulta del análisis de la conexión entre la experiencia fenomenológica y la experiencia empírica. Esta última es captada por la conciencia fenomenológica al interior de ella misma, pero reconoce a los sentidos, al cuerpo sensitivo y al cerebro como realidades empíricas exteriores y trascendentes a la conciencia. Pero mientras la exterioridad y trascendencia de esta realidad empírica es establecida fenomenológicamente al no encontrarse en la conciencia los objetos empíricos **en su empiricidad**, no ocurre lo mismo respecto a la realidad racional, pues los objetos racionales se encuentran en la conciencia **en su racionalidad**. En este caso la exterioridad y trascendencia es establecida fenomenológicamente por un motivo distinto, cual es que no todos los objetos racionales, sino solamente algunos de ellos, son captados fenomenológicamente en la propia conciencia, mientras que otros le llegan desde fuera o permanecen desconocidos o inaccesibles. Concluimos, pues, que como sujeto cognitivo la conciencia no es empírica ni percibe empíricamente, pero ella es racional y comprende racionalmente, no por ello identificándose con la razón.

Esta conclusión del análisis de las experiencias cognitivas nos per-

mite comprender más cabalmente el hecho que las conciencias acepten ciertos objetos racionales y excluyan otros, y por qué aún siendo todas ellas racionales y coherentes en su conocimiento racional no siempre comparten el mismo pensamiento y las mismas conclusiones del razonamiento, y parecen más disentir cognitivamente que compartir y concordar en lo que conciben y afirman.

Siendo los objetos racionales puros y sus relaciones los mismos en todas las conciencias, el disenso en el conocimiento no puede estar determinado por la experiencia racional misma (o pura), y ni siquiera por el hecho de que las conciencias integren a ella diferentes objetos racionales. Esta última diferencia, en efecto, no establece disenso y oposición, sino complementación de conocimientos racionales parciales, que en cuanto se comuniquen racionalmente habrían de obtener el consentimiento y el acuerdo entre las conciencias.

La oposición, el disenso y aún la contradicción se explican porque en las conciencias los objetos racionales se asocian a distintos objetos empíricos y fenomenológicos. Así, la experiencia racional, igual en todas las conciencias, no se manifiesta "pura" en ninguna de ellas, sino conectada con diferentes experiencias empíricas y fenomenológicas. Las conciencias combinan y entremezclan la realidad racional con las realidades empíricas y fenomenológicas que experimentan, de modo que cada conciencia acepta o excluye los objetos racionales **motivada por estas otras experiencias cognitivas integradas en ella misma**. Siendo la conciencia distinta de la razón, asume o integra **fenomenológicamente** a la realidad racional, tal como asume e integra fenomenológicamente a la realidad empírica. **Si la conciencia y la razón coincidieran, la realidad racional sería asumida racionalmente en su estado puro por la conciencia, y todas las conciencias coincidirían en sus experiencias cognitivas racionales**.

Pero las conciencias no son abstractas y universales, y las mentes o **yo psíquicos** individuales que conectan las distintas experiencias cognitivas las combinan en distinto modo. Ya vimos que los objetos del conocimiento empírico no son nunca iguales sino siempre distintos para los distintos sujetos, y lo mismo ocurre con los objetos del conocimiento fenomenológico; y que cuando estos conocimientos se comunican desde unos sujetos a otros, lo hacen con la mediación de los objetos racionales trasmitidos por vía empírica: números, cálculos, ideas, razonamientos, símbolos, metáforas, analogías, etc. Pero los conocimientos

empíricos y fenomenológicos que estos objetos racionales conducen de unas conciencias a otras, tendrán en cada conciencia un contenido empírico y fenomenológico distinto y singular. Sólo en la comunicación racional pura, de objetos matemáticos, lógicos, simbólicos y geométricos abstractos y universales, el conocimiento que se establece en una conciencia puede ser igual y el mismo que en las otras conciencias. Y aún en estos casos, las conciencias podrán diferir en la amplitud y profundidad de la realidad racional que conocen, pues no siendo la razón lo mismo que la conciencia, en éstas podrá aquella estar presente en mayor o menor grado, con mayor o menor "pureza", en niveles mayores o menores de abstracción y universalidad.

Desarrollo racional y "purificación" de la conciencia

Surge de lo anterior una cuestión epistemológica muy interesante, a saber, que la razón (o sujeto del conocimiento racional), universalmente presente en cada mente o **yo psíquico** individual y asumida fenomenológicamente por cada conciencia, **se adquiere**, **se desarrolla**, y también **se deteriora** y hasta **se pierde**, todo ello no por efecto de la razón abstracta y universal misma, sino por motivos que genéricamente podemos identificar en su conexión con la realidad empírica del cuerpo y con la realidad fenomenológica de la conciencia, en la mente o **yo psíquico**. La experiencia cognitiva racional se puede formar, expandir y perfeccionar en cada mente o **yo psíquico**, y la conciencia que integra fenomenológicamente la realidad racional, se expande y perfecciona al integrar a sí una más amplia y profunda realidad racional.

Para cada conciencia y cada mente individual, el acceso a una racionalidad más pura es resultado o efecto de un proceso de **purificación** de la conciencia (que elimine los obstáculos que ésta pone a la presencia de ciertos objetos racionales que le imponen conclusiones que no quisiera aceptar), y de **expansión** (que amplifique la capacidad racional de la conciencia). Así la razón, en cuanto limitada y parcialmente presente en cada conciencia y en cada mente, y en cada una de ellas más o menos "contaminada" o pura, puede ser expandida, perfeccionada y purificada, lo cual es resultado del ejercicio de la propia experiencia cognitiva racional en la mente y conciencia individual. (Tal perfeccionamiento se manifestará como sujeción progresiva y creciente de la conciencia individual a la racionalidad universal. Dicho de otro modo, implica someter la conciencia en su individualidad, a la universalidad de la razón, una "obediencia" que si bien limita el arbitrio

cognitivo de la conciencia, la hace acceder a la trascendencia cognitiva que llamamos **ciencia**).

En realidad, esto es similar a lo que ocurre con las otras experiencias cognitivas. Los sentidos, el cerebro y el cuerpo de cada sujeto perceptivo pueden ser más o menos finos y capaces de percibir la realidad empírica, y lo mismo ocurre con la capacidad de captación fenomenológica de las conciencias. Todas las experiencias cognitivas pueden ser desarrolladas y perfeccionadas mediante procesos de formación, el aprendizaje de métodos y el ejercicio mismo del respectivo conocimiento. **El conocimiento no es algo dado, sino un resultado; no es un regalo, sino un producto, que supone trabajo intelectual, operación cognitiva, método, esfuerzo consciente**.

Cada tipo de experiencia cognitiva implica un distinto proceso de aprendizaje, de purificación, de perfeccionamiento. El conocimiento empírico se perfecciona mediante el esfuerzo de atención, de corrección de lo percibido (así el método científico de observación permite una percepción más rigurosa y exacta de la realidad empírica que el que puede obtener un sujeto que no lo haya cultivado). El conocimiento fenomenológico se expande y perfecciona mediante el ejercicio de la autoconciencia, y a ello contribuyen eficazmente las metodologías de la ciencia fenomenológica y las ciencias de la conciencia, como también la profundización de las vivencias interiores, de su libertad y autonomía, y la expansión de su "mundo" fenomenológico, incluida la comunicación con otras conciencias. También el conocimiento matemático, lógico, semiológico y geométrico tienen sus métodos y sus ciencias que los perfeccionan y expanden. Pero este tema, del que surge la importante cuestión de la formación de la mente o del **yo psíquico**, del enriquecimiento de la comunicación, y de la educación de la conciencia, nos desvía del propósito central de nuestra indagación, al que debemos volver.

La capacidad limitada pero expandible de la razón en la conciencia, así como el reconocimiento de que en las distintas mentes se combinan en diversos modos las experiencias cognitivas empírica, fenomenológica y racional, confirman la conclusión epistemológica que distingue la conciencia y la razón como sujetos distintos de experiencias cognitivas diferentes. Continuemos, pues, la dilucidación de este hecho para ver si aún son posibles nuevas conclusiones sobre el conocimiento y sobre la realidad que conocemos.

Realidad más allá del conocimiento, y conocimiento más allá de la conciencia

Entendida la razón como sujeto del conocimiento racional (como la dimensión interior de la realidad racional, siendo para ella los objetos racionales su dimensión exterior), hay que reconocerla a ella misma como realidad racional, y en cuanto tal **inteligible, coherente y universal**. El reconocimiento de ésta inteligibilidad, coherencia y universalidad de la razón constituye una razón adicional para no identificarla con la conciencia (ni con la realidad empírica) que no es ella misma plenamente inteligible, coherente y universal (como no lo es la realidad empírica).

En efecto, la conciencia es **individual y particular**. La conciencia autoconsciente experimentada fenomenológicamente se capta a sí misma como sujeto individual, particular, no como realidad abstracta ni universal. Ella tiene una estructura racional, pero su realidad no es para la conciencia ni para la razón plenamente inteligible. Ella se manifiesta a menudo también incoherente, pues experimenta y vivencia un "mundo" fenomenológico cuyos componentes no siempre se armonizan entre sí. Todo esto es lo que ha llevado a concebir la experiencia cognitiva fenomenológica (de la conciencia autoconsciente) como "existencial", y a percibirse en ocasiones como contradictoria, incoherente e incluso absurda. Aunque el empleo del término "existencial" resulte equívoco en cuanto al referirse a la experiencia de la autoconciencia no alude a la existencia metafísica, tiene el mérito de resaltar el carácter vivencial e íntimo de experiencias fenomenológicas singulares como el amor, la angustia, la desesperación o la esperanza. Experiencias cuyo carácter individual y particular, no abstracto ni universal, es evidenciado en la experiencia "existencial" misma que se presenta como **incomunicable en su singularidad**. Esta incomunicabilidad de la experiencia de la conciencia es por sí misma evidencia de que no se identifica con la realidad racional, no siendo plenamente aprehensible ni expresable mediante objetos racionales. Tanto es así que esas mismas experiencias fueron descritas por Kierkegaard y Sartre como esencial y constitutivamente contradictorias, irracionales y absurdas.

Si bien el uso de estos términos parece suponer que se trate de experiencias **contrarias** a la razón, el análisis epistemológico no permite tal modo de entenderlas, pues que contradigan a la razón o que sean irracionales es algo que sólo puede ser establecido por la razón misma. Lo que la experiencia fenomenológica establece como realidad de la conciencia y en la conciencia no puede ser juzgado en su racionalidad por esa misma expe-

riencia fenomenológica, sino por la experiencia racional. Y lo que ésta establece no es que la realidad fenomenológica sea contraria, sino **distinta** de la realidad racional.

Podemos expresar todo esto diciendo que la experiencia de la conciencia no se agota en la realidad racional presente en ella. La conciencia experimenta ciertas realidades que no suponen números, ni ideas, ni símbolos ni figuras geométricas, y que no parecen poder expresarse cabalmente mediante ellos. Es el caso de las realidades fenomenológicas emocionales, amorosas, espirituales, vivenciadas íntimamente, que no pueden comunicarse a otras conciencias tal como se presentan en la conciencia que las experimenta. Cuando, para comunicarlas a otras conciencias, las «racionalizamos», expresándolas mediante ideas, símbolos, números y figuras geométricas, estamos concientes de que al hacerlo efectuamos una reducción, un empobrecimiento del contenido de la experiencia "existencial" que se pretende comunicar, y se asume que lo que las otras conciencias puedan comprender de ellas no será nunca la mencionada experiencia en su singularidad. Hay, pues, en la conciencia, realidades distintas de las propiamente racionales, y ello viene a confirmar desde la experiencia fenomenológica la distinción que la experiencia racional establece por su cuenta entre la realidad racional y la realidad fenomenológica, entre la conciencia y la razón.

El reconocimiento de que las realidades fenomenológicas no puedan ser plena y cabalmente aprehendidas por la experiencia racional y comunicadas mediante objetos lógicos, matemáticos, geométricos y simbólicos, es análogo al reconocimiento de que la realidad empírica no es plenamente aprehensible y comunicable mediante los objetos racionales, que proporcionan de ellos –en las ciencias positivas– solamente aproximaciones, modelos analíticos, formulaciones abstractas.

En síntesis y a modo de conclusiones del análisis epistemológico expuesto, podemos afirmar:

a) Que las tres realidades que establecen, respectivamente, las experiencias cognitivas empírica, fenomenológica y racional son –tal como aparecen ante el análisis epistemológico de su conocimiento– muy diferentes unas de las otras. La realidad empírica –percibida por una multitud de órganos sensitivos diferentes– se presenta, por decirlo de algún modo, fragmentada en una infinidad de datos e informaciones que perciben los sentidos, aunque interrelacionada en todas sus partes y elementos constitutivos.

La realidad fenomenológica –captada independientemente por cada conciencia– se presenta unificada hacia dentro, al interior de cada conciencia, y dividida de la que conocen otras conciencias: cada una encerrada en sí misma, cada una individual y subjetiva, ninguna conciencia tiene acceso a la realidad fenomenológica conocida por las otras conciencias. La realidad racional –concebida por la razón común a todas las mentes– se presenta como una sola, universal, igual en todas las conciencias aunque parcial en cada una de ellas, articulada en términos de la coherencia que manifiestan todos los objetos racionales entre sí.

b) Que el análisis epistemológico, al mismo tiempo que establece que la realidad empírica, la realidad fenomenológica y la realidad racional son realidades distintas, establecidas por experiencias cognitivas diferentes y que mantienen su recíproca exterioridad, nos hace reconocerlas sin embargo conectadas. **Se conectan en la conciencia**, que de las tres realidades tiene experiencia fenomenológica, reconociéndolas como realidades presentes en la conciencia. **Se conectan en la experiencia racional**, que descubre nexos entre los objetos racionales y los objetos empíricos y fenomenológicos. **Se conectan en la mente** o **yo psíquico**, que se nos hace presente como **sujeto cognitivo compuesto** que integra los "lados internos" de las realidades empírica (el cuerpo sensitivo), fenomenológica (la conciencia autoconsciente) y racional (la razón como sujeto de la experiencia racional). Y **se conectan en la experiencia de la comunicación**, que establece nexos empíricos, fenomenológicos y racionales entre diferentes **yo psíquicos**.

c) Que estas distintas realidades y todas esas conexiones se nos hacen presente en cuanto establecidas por experiencias cognitivas, y en cuanto tales las reconocemos como objetos de conocimiento (realidades en cuanto conocidas) y no como seres en sí (seres en cuanto seres). Todo pareciera, así, permanecer atado a la subjetividad y relatividad de experiencias cognitivas de sujetos relativos. Sin embargo, el análisis epistemológico de cada una de estas experiencias cognitivas **nos ha llevado a trascender la realidad de la conciencia**.

Nos la hizo trascender la experiencia empírica, que nos lleva a reconocer la realidad empírica como exterior a la conciencia, y a la conciencia como no empíricamente perceptible. Nos la hizo trascender la experiencia fenomenológica, que mediante la experiencia del estar ella situada (ser-en-el-mundo) y comunicada (ser-con otros) nos lleva a reconocer otras conciencias autoconscientes y **conscientes de**. Y nos la hizo trascender la ex-

periencia racional, que establece la exterioridad y trascendencia de los objetos racionales y de la razón respecto de la conciencia.

d) Aunque estas distintas formas de trascender la conciencia, que establecen realidades fuera de ella, es sólo conocimiento resultado de experiencias cognitivas del sujeto, el análisis epistemológico nos ha permitido dar un paso decisivo, en cuanto nos ha conducido a superar el **solipsismo** de "la conciencia que contempla sus propias formas", al que había llegado la filosofía moderna. Superación que se cumple estableciendo, primero, la posibilidad de un conocimiento empírico y científico que se perfecciona, amplía y expande en el tiempo; segundo, un conocimiento fenomenológico **intersubjetivo**; y tercero, un conocimiento **racional, universal y abstracto,** no sometido a la subjetividad de la conciencia, independiente de ésta, que la evalúa y juzga en su racionalidad y coherencia.

e) No hemos accedido, sin embargo, al ser en cuanto ser ni a la verdad absoluta. Pero aunque estamos aún en el terreno de "la realidad en cuanto conocimiento", hemos llegado mediante el análisis de ella y del conocimiento mismo, a reconocer realidades que no solamente son exteriores a la conciencia, sino **que están más allá del conocimiento**. En efecto, la experiencia cognitiva empírica conectada (en las ciencias positivas) a la experiencia racional, nos llevó a reconocer que la realidad empírica **es más** que aquella que percibimos empíricamente con nuestros sentidos, cuerpo y cerebro. A su vez, la experiencia fenomenológica conectada (en la experiencia de la comunicación) a la experiencia racional, nos llevó a reconocer conciencias autoconscientes que tampoco conocemos, y que también la realidad fenomenológica **es más** que aquella de que tenemos experiencia cognitiva. En fin, la experiencia racional por sí misma y en su conexión con las otras experiencias cognitivas, nos llevó a reconocer que la realidad racional **es más** que aquella conocida por el conjunto de las conciencias racionales.

Obsérvese que en los tres casos, la afirmación de que hay realidades que trascienden el conocimiento es obra y fruto de la razón, que al conectarse a lo empírico lleva a descubrir realidades empíricas no percibidas, y al conectarse a lo fenomenológico lleva a descubrir realidades fenomenológicas no captadas, y que por sí misma descubre que hay realidades racionales que la conciencia desconoce.

f) La conclusión epistemológica de que **la realidad es más que la conocida**, es coherente con la verdad principal que extrajimos de la filoso-

fía moderna, a saber, que todo conocimiento empírico, fenomenológico y racional que podamos tener es necesariamente parcial y relativo; pero en vez de llevarnos a negar la posibilidad del conocimiento metafísico, ella nos permite asomarnos a la realidad en cuanto realidad, dejándonos en las puertas de la ciencia del ser en cuanto ser.

En efecto, en la afirmación de que la realidad **es más** que la que conocemos empírica, fenomenológica y racionalmente, junto con reconocerse que **nuestro conocimiento** es incompleto, parcial y relativo, se reconoce y establece también que **la realidad**, tanto la empírica, la fenomenológica como la racional, no está totalmente integrada a los sujetos cognoscentes, permanece en gran parte fuera del conocimiento, intocada por éste, **no afectada por la subjetividad** de las experiencias cognitivas. En otras palabras, las mismas experiencias que establecen las realidades empírica, fenomenológica y racional en cuanto objetos de conocimiento afectados por éste, establecen esas **realidades en cuanto independientes del sujeto cognoscente y exteriores al conocimiento mismo**, y en consecuencia no alteradas por éste.

g) Y aunque no tengamos aún, de esas realidades, un conocimiento metafísico que nos diga **qué son** ellas **en sí**, podemos afirmar como verdades epistemológicas ciertas, que la realidad empírica, la conciencia autoconsciente y la realidad racional no son establecidas –**en cuanto realidades que trascienden el conocimiento**– por el sujeto que las conoce y que las establece **como realidades en cuanto conocidas**. El conocimiento no crea ni genera por sí mismo la realidad empírica, la realidad de la conciencia y la realidad racional, aunque las modifique y subjetivice al conocerlas. El sujeto cognoscente se manifiesta siendo **parte** de la realidad, que la realidad trasciende, y que precisamente porque lo trasciende determina que el conocimiento sea **relativo y parcial**, no absoluto y completo.

h) El análisis epistemológico de las experiencias cognitivas nos ha permitido conocer algo más, y fundamental, relativo al sujeto de los distintos tipos de conocimiento. Hemos visto, en efecto, que en cada tipo de realidad conocida distinguimos un lado interno y un lado externo, un sujeto cognoscente y la realidad conocida. Pues bien, esto significa que los tres tipos de realidad conocidas, **se conocen a sí mismas, siendo el sujeto de cada una de las experiencias cognitivas, parte de la misma realidad conocida**. Los sentidos y el cuerpo sensitivo son una parte de la realidad empírica que conoce a la realidad empírica y a sí misma en ella. La conciencia autoconsciente es una parte de la realidad fenomenológica que co-

noce a la realidad fenomenológica y a sí misma en ella. La razón es una parte de la realidad racional que conoce a la realidad racional y a sí misma en ella.

Queda, así, establecido, que **la realidad es cognoscente**, que se conoce a sí misma, aunque sólo en parte y desde partes suyas. Quien experimenta las experiencias cognitivas es la realidad misma: la realidad empírica tiene experiencias cognitivas empíricas, la realidad fenomenológica (consciente) tiene experiencias cognitivas fenomenológicas conscientes, y la realidad racional tiene experiencias cognitivas racionales.

La realidad que conocemos, a la luz del análisis epistemológico, de nuevo nos ha sorprendido, y la pregunta metafísica **¿qué es (o cual es el ser de) la realidad?**, vuelve a presentarse aún más inquietante. Y la inquietud se acentúa al percatarnos que sólo encontrándole respuesta podremos llegar a saber **qué es** esa realidad aún más sorprendente y extraña que llamamos mente o **yo psíquico,** en la cual misteriosamente se conectan las realidades empírica, fenomenológica y racional, o más exactamente, el lado interno o sujeto cognoscente de esas tres realidades conectadas de modo tan íntimo y singular que nos hace presentarnos y reconocemos a nosotros mismos como **sujetos**, relacionados y comunicados con múltiples otros sujetos con los cuales constituimos un no menos misterioso **nosotros** intersubjetivo.

Tercera parte

VERDAD Y CONOCIMIENTO

XI. QUÉ ES LA VERDAD. LA OBJETIVIDAD DEL CONOCIMIENTO

¿Qué puede entenderse como verdad del conocimiento?

Habiendo examinado las experiencias cognitivas empírica, fenomenológica y racional e identificado las realidades que establecen en el conocimiento, es el momento de abordar la cuestión de la verdad. Se trata de dilucidar si esas distintas y relacionadas experiencias cognitivas nos hacen acceder a la verdad sobre sus respectivos objetos de conocimiento, o dicho de otro modo, si podemos reconocer y discernir verdades en nuestro conocimiento de la realidad empírica, fenomenológica y racional. La cuestión debe ser precisada. ¿A qué nos referimos exactamente al plantear la pregunta por la **verdad** del conocimiento?

Desde luego, al preguntarnos por la verdad que pueda haber o no haber en el conocimiento estamos asumiendo que conocimiento y verdad puedan distinguirse, estando implícita la posibilidad de que el conocimiento no sea verdadero. Pero esta distinción que parece obvia, exige precisar con rigor conceptual en qué consista la diferencia entre el conocimiento y el conocimiento verdadero, lo que implica disponer de un concepto de verdad que sea claro y distinto. Cuestión que no ha resultado fácil para la filosofía, que a lo largo de su historia ha formulado distintas concepciones sobre la verdad y distinguido de diferentes maneras el conocimiento verdadero del que no lo es.

Ante todo, cabe señalar que la diferencia o distinción entre el conocimiento verdadero y el que no lo es no puede reconocerse sin hacer referencia a un tercer término respecto al cual difieran; en efecto, con sólo los términos conocimiento y verdad podemos concebir solamente que sean idénticos o que no lo sean, y decir entonces que el conocimiento es verdadero cuando se identifica con la verdad, y que no lo es cuando difiere de ella; pero esta afirmación es tautológica, pues no dice sino que el conocimiento es verdadero cuando es verdadero, y que no lo es cuando no lo es.

El conocimiento verdadero y el que no lo es sólo pueden distinguirse como la diferente relación que el conocimiento establezca, en uno u el otro caso, con algún "tercer" elemento de referencia (distinto del conocimiento mismo y de la verdad). Tal tercer término en base al cual se efectúe

la distinción entre el conocimiento verdadero y el conocimiento no verdadero, ha de cumplir algunos requisitos, a saber: a) ha de ser algo **distinto** del conocimiento mismo, b) que **esté relacionado** con él, y c) en una relación que pueda **ser conocida**. Sólo si cumple estas **tres condiciones** el elemento de referencia servirá para efectuar la distinción entre los conocimientos verdaderos y los no verdaderos, y ser esta distinción establecida como conocimiento. En efecto, si no es algo distinto del conocimiento mismo no sirve para distinguir si él sea verdadero o no, pues no se constituye como un "tercer" término de referencia; si el conocimiento no se relaciona con él no podría determinarlo como verdadero o no; y si esta relación no fuera conocida por el sujeto, el sujeto cognoscente no podrá saber si su conocimiento sea o no verdadero.

No obstante lo anterior resulte obvio al formularse, ciertas filosofías han pretendido distinguir el conocimiento verdadero y el que no lo es refiriéndolo directamente a la verdad. Pero esto, si no quiere ser una pura afirmación tautológica, implica de todos modos hacer referencia a un "tercer" término: o se supone una Verdad existente en sí, absoluta e independiente del conocimiento, con el cual éste se confronte o compare; o se supone que la verdad se nos hace presente como evidencia, o sea como una suerte de intuición interior inmediata que señala en cada caso y sin posibilidad de duda ni error cuándo el conocimiento es verdadero y cuándo no lo es, siendo en este caso la intuición de la evidencia el término de referencia en base al cual se establecería la distinción.

Pero no conocemos una Verdad existente en sí, de modo que mal podrá servirnos para efectuar la comparación que nos permita reconocer la diferencia entre el conocimiento verdadero y el que no lo es (en otros términos, la supuesta Verdad existente en sí no cumple los requisitos de ser un término de referencia relacionado con el conocimiento y conocido en su relación con éste). Tampoco podemos aceptar que la verdad la reconozcamos mediante una evidencia o intuición interior inmediata, pues así el discernimiento de la verdad se convierte en algo subjetivo e íntimo; en otros términos, la evidencia o intuición inmediata no cumple el requisito de ser un término de referencia distinto del conocimiento cuya verdad se quiere determinar. Si para determinarlo como distinto entendemos la intuición o evidencia como algo puramente vivencial, una suerte de adhesión o rechazo más volitivo que intelectivo, entonces no cumple el requisito de ser una relación discernible cognitivamente. Y si se quisiera fundamentar la evidencia como criterio de la verdad, habría que hacer referencia a algún otro término que la fundamente, el cual habría de cumplir las tres condiciones enunciadas.

Es preciso, pues, primero identificar el término de referencia distinto del conocimiento, luego precisar la relación entre él y el conocimiento que pueda determinar a éste como verdadero o como no verdadero, y finalmente establecer cómo dicha relación pueda ser conocida y discernida por el sujeto cognoscente.

El único término o elemento distinto del conocimiento y relacionado con él que ha aparecido en nuestro análisis epistemológico es la **realidad**. En efecto, el análisis de las experiencias cognitivas nos llevó a establecer la realidad -especificada como empírica, fenomenológica y racional conforme al tipo de experiencia cognitiva mediante la cual se la determina y conoce-, como **distinta** del conocimiento mismo, pero **relacionada** con él, y siendo de algún modo **conocida dicha relación**. Aceptemos, pues, que **en cuanto y en la medida que** cumpla los tres requisitos indicados, la realidad pudiera ser aquél término de referencia necesario para distinguir entre el conocimiento verdadero y el que no lo es. Y en efecto, lo que interesa saber con la pregunta sobre la verdad es si el **conocimiento** de la **realidad** que se obtiene mediante las experiencias cognitivas sea **verdadero** o no verdadero.

Ahora bien, si la realidad es el término de referencia en base al cual discernir la diferencia entre el conocimiento verdadero y el que no lo sea, hay que precisar cual sea la relación que el conocimiento deba establecer con ella para que lo reconozcamos como verdadero. Por cierto, ha de tratarse de una relación única y precisa, no dependiente ni subordinada a otros conocimientos, de modo que permita distinguir el conocimiento verdadero del que no lo es en forma neta, clara, definitiva y no susceptible de ambigüedad ni duda, pues se trata de un concepto (el de verdad) con el que se ha de juzgar todo otro conocimiento o relación cognitiva.

Pues bien, la única relación que se puede establecer entre dos elementos de modo que permita efectuar alguna distinción o diferencia en uno de ellos sin recurrir a **otro** término de referencia (que sería entonces un "cuarto" término a integrar en la pregunta por la verdad), es la relación de **identidad**. Sólo la noción de identidad establece una relación unívoca e inequívoca entre dos cosas (A es idéntico a B); sólo ella constituye una relación entre dos elementos que puede pensarse sin hacer referencia a un tercer elemento; y sólo ella puede, sin hacer referencia a algún otro elemento, establecer una diferencia en la relación entre dos términos, por la sola afirmación o negación de la relación misma, o sea como identidad (A es idéntico a B) o no-identidad (A no es idéntico a B). Aplicado a nuestro

caso, la diferencia posible es que el conocimiento sea idéntico a la realidad, o que no sea idéntico a la realidad.

Puesto que se han utilizado otros modos de relación entre el conocimiento y la realidad para definir la verdad, conviene precisar por qué no hay otra relación posible entre el conocimiento y la realidad que permita discernir la verdad del conocimiento, y que pueda formularse satisfaciendo las exigencias formales de la razón teorética que exige a los conceptos que sean claros y distintos, precisos e inequívocos. Si en lugar de "identidad" pensáramos en un tipo de relación distinta, por ejemplo, adecuación, aproximación, correspondencia, semejanza u otro similar, habría que hacer referencia a "cuartos" elementos con los cuales reconocer otras distinciones, por ejemplo, que el conocimiento de la realidad sea verdadero en un "sentido" y no en otro, en un "aspecto" pero no en otro, que suponga cierta "distancia", "grado" o "magnitud", etc.; pero sentido, aspecto, grado, distancia, o cualquier otro elemento en base al cual podamos reconocer las diferencias, tendría que ser algún otro **contenido del conocimiento mismo**, que habría que haberse establecido **previamente** como verdadero. ¿Pero con qué criterio de verdad podríamos discernir la verdad de esos "cuartos" términos de referencia, si ellos fueran parte de la misma definición o concepto de la verdad? Entraríamos en un razonamiento circular sin salida, que nos llevaría a implicar siempre más y más términos de referencia, sin fin.

Así, en base a aquella única relación que cumple las condiciones necesarias para discernir la verdad o no verdad del conocimiento, podemos concebir que el conocimiento es verdadero si se identifica con la realidad y que no lo es si tal identidad no se constituye, o sea si el conocimiento y la realidad difieren. Entenderemos, pues, que la verdad se establece como **identidad entre el conocimiento y la realidad**, o dicho de otro modo, cuando aquello que el sujeto cognoscente percibe, capta o comprende en sus experiencias cognitivas, **coincide** con las realidades a que se refieren esos conocimientos, en cuanto distintas de éste. Y si no coinciden, si hay diferencia entre lo que está en el sujeto como conocimiento y lo que está en la realidad como objeto distinto, si lo conocido (la realidad) se presenta en el conocimiento distorsionado, alterado, modificado de algún modo, diremos que el conocimiento no es verdadero, o que contiene **error** o falsedad.

Pareciera, sin embargo, presentarse una contradicción en la definición de la verdad como **identidad y coincidencia entre el conocimiento de la realidad y la realidad en cuanto distinta de él**. Si la realidad como

término de referencia para distinguir entre el conocimiento verdadero y el que no lo es, ha de ser **distinta** del conocimiento, ¿cómo podemos decir que en la verdad se constituye **idéntica** a él? La contradicción es sólo aparente. La verdad (la identidad que se expresa en el concepto de verdad) es la verdad **del conocimiento**, y es el conocimiento el que puede ser verdadero o no. Así, cuando decimos que en la verdad se constituye identidad entre conocimiento y realidad decimos que esa identidad se constituye **en el conocimiento y como conocimiento**. No se trata, pues, de una identidad ontológica, (como si se tratara de dos seres que fueran idénticos y distintos a la vez, que es lo que resulta contradictorio) sino epistemológica: es el conocimiento el que puede ser verdadero, y lo es cuando se identifica o coincide con la realidad a que se refiere. La identidad constitutiva de la verdad consiste, así, en que la realidad (los objetos del conocimiento) coincide con el conocimiento que de ella tiene el sujeto; o dicho a la inversa, el conocimiento (en el sujeto) coincide y se identifica con la realidad (los objetos en cuanto distintos del sujeto que los conoce).

Esta relación de identidad o coincidencia del conocimiento respecto a una realidad distinta del conocimiento es lo que determina el conocimiento como **objetivo**, en el sentido que el objeto del conocimiento (establecido como realidad), sea conocido (o establecido como conocimiento) tal como es en cuanto realidad, o dicho más simplemente, que se lo conozca "objetivamente", tal como es en cuanto exterior al sujeto, sin distorsión o alteración producida por éste. Aunque, conforme al concepto de verdad expuesto, decir "verdad objetiva" resulta redundante, porque si decimos verdad "no objetiva", o "subjetiva" en el sentido que en el conocimiento la realidad se presenta modificada, alterada, intervenida por la subjetividad del cognoscente, estamos justamente diciendo que la realidad no está siendo conocida como tal, que el conocimiento se distancia de ella, que el criterio de discernimiento de la verdad no se cumple. En otras palabras, la verdad subjetiva (en el sentido dicho) no es verdadera verdad.

La verdad metafísica y la objetividad en el conocimiento no metafísico

Pero hay otro problema, y es que habiendo definido de este modo la verdad, **el reconocimiento** de ella nos plantea exigencias que solamente el conocimiento metafísico podría cumplir. En efecto, si entendemos la verdad como la identidad establecida y lograda en el conocimiento, entre éste y algo **que no es él mismo**, sólo podría reconocerse como verdadero el conocimiento de la realidad **en sí**, o sea del **ser en cuanto ser**. Sólo una realidad absolutamente independiente del conocimiento y que no se altera

al ser conocida, puede ser criterio de distinción neta y definitiva entre el conocimiento que se identifica con ella y el que no lo hace. Dicho de otro modo, sólo puede ser verdadero un conocimiento que conozca la realidad **en sí**, tal como es independientemente de su conocimiento; o sea aquél conocimiento que llamamos metafísico u ontológico.

No habiendo accedido cognitivamente al **ser en sí** no hemos accedido a la verdad del conocimiento, y aunque disponemos ya de un concepto riguroso de verdad carecemos de conocimientos que correspondan plenamente a lo que define el concepto de verdad. En efecto, en ausencia de una metafísica del ser en cuanto ser podemos establecer cognitivamente (percibir, captar, concebir) la realidad solamente en cuanto establecida por el conocimiento mismo, y en consecuencia dependiente y condicionada por el sujeto, de modo que no podemos hablar respecto a estas experiencias cognitivas de **verdad** en el pleno y exacto significado de ella.

¿Concluye aquí la cuestión de la verdad? ¿Hay algún sentido en que podemos todavía preguntarnos por la verdad en referencia a conocimientos no metafísicos? ¿Pueden las realidades empírica, fenomenológica y racional, que son distintas pero no completamente independientes del sujeto, permitirnos de algún modo discernir entre conocimientos verdaderos y otros que no lo son? Ante todo hay que precisar en qué sentido se podría aplicar el concepto de verdad a estos tipos de conocimiento.

El análisis de nuestras distintas experiencias cognitivas nos ha llevado a comprender que nuestro conocimiento establece la realidad como **sujeto** y como **objeto**, distinguiendo en ella **en cuanto conocida** los que podemos considerar un lado interno y un lado externo. Para nuestro asunto de la verdad y su discernimiento en los niveles del conocimiento empírico, fenomenológico y racional, resulta decisivo el haber llegado a establecer que los objetos de esos conocimientos son determinables como **externos** al sujeto que los conoce, y que **lo trascienden y son más** que los objetos conocidos. En efecto, sólo por tal exterioridad y trascendencia se hace posible que la realidad empírica, fenomenológica y racional cumpla, aunque sea en parte, las condiciones que la constituyen como un "tercer" término entre el conocimiento y la verdad, **distinto**, **relacionado**, y **conocido**.

Pues bien, aplicando el concepto de verdad a estos tipos de conocimientos, la verdad consistiría en que el sujeto y el objeto de ellos, o sea que el lado interno y el lado externo de la realidad experimentados cognitivamente, lleguen a identificarse, de modo que lo percibido, captado

y comprendido al interior del sujeto (como conocimiento), coincida con la realidad establecida como objetos empíricos, fenomenológicos y racionales exteriores al sujeto que los establece en el conocimiento. Si hubiera identidad o coincidencia entre los contenidos del conocimiento (la realidad **en el sujeto** cognoscente) y la realidad **como objeto** conocido, la diferencia entre el contenido del conocimiento y su objeto desaparecería, pudiéndose reconocer el conocimiento como verdadero; mientras que si la diferencia aparece y puede ser reconocida (no alcanzándose la identidad entre ambos), habremos de asumir que el conocimiento se distancia o se diferencia de la realidad, que no coincide con ella, o sea que no es verdadero.

La pregunta es, pues, la siguiente: ¿es posible que en las experiencias cognitivas de las que resultan los conocimientos empíricos, fenomenológicos y racionales, la diferencia entre lo que aparece en el sujeto como conocimiento y los objetos de la experiencia cognitiva establecidos por ella como realidad exterior, llegue a desaparecer, constituyéndose en tal modo conocimientos empíricos, fenomenológicos y racionales verdaderos?

Al plantearnos así la cuestión de la verdad de estos tipos de conocimiento, no debemos olvidar, y es preciso reconocer siempre, que las realidades empírica, fenomenológica y racional son establecidas como distintas y exteriores al conocimiento por y en el conocimiento mismo que las establece como realidades conocidas. Sujeto y objeto son, en estas formas de conocimiento, **contenidos del conocimiento mismo**, y en cuanto son establecidos en y por el conocimiento los reconocemos a ambos como realidades. Pero esto no significa que el conocimiento y la realidad sean idénticos o que coincidan, en el sentido en que se constituye la verdad, pues entenderlo así significaría que todo conocimiento empírico, fenomenológico y racional es verdadero, que el conocimiento y la verdad son la misma cosa, sin que pueda distinguirse un conocimiento verdadero de otro que no lo sea. Como hemos visto, la verdad supone que la realidad (como "tercer" término) sea distinta y exterior al conocimiento. Los que en los conocimientos empírico, fenomenológico y racional se presentan distintos y exteriores entre sí son el sujeto que conoce y el objeto conocido. Lo que podría, pues, llegar a coincidir y a identificarse en estas formas de conocimiento no metafísicos, es el conocimiento del sujeto con el objeto del conocimiento. Aquí adquiere sentido, pues, hablar de **objetividad del conocimiento**, que no es ya lo mismo que hablar de **verdad absoluta**.

Pero, claro, la sola formulación de la pregunta hace imposible una respuesta positiva, porque la exterioridad y trascendencia de las realidades empírica, fenomenológica y racional respecto al sujeto respectivo, que funda la posibilidad de hacerse la pregunta, la hemos establecido de dos modos. El primero, por exclusión o inaccesibilidad, lo que supone referirse a una realidad que está fuera del conocimiento, y no tiene sentido hablar de conocimiento verdadero respecto a realidades no conocidas. El segundo, como exterioridad de objetos establecidos por el sujeto en una experiencia cognitiva que si bien los determina como distintos y exteriores del sujeto, el conocimiento de ellos se verifica al interior de éste, lo que inevitablemente nos hace sospechar que tal conocimiento se encuentre afectado y condicionado por el sujeto cognoscente.

No obstante ello cabe preguntarse si sea posible, en todas o en algunas de estas experiencias cognitivas, reconocer de algún modo y en algún sentido al menos una aproximación entre el conocimiento que tiene el sujeto y el objeto exterior de dicho conocimiento, o sea que la diferencia pueda ser establecida como mayor o menor, y si ella pueda reducirse o minimizarse. Aunque no se alcance la identidad, ¿será posible reconocer al menos una similitud, una cierta correspondencia, una adecuación, entre lo que la experiencia cognitiva establece en el sujeto como realidad interior y lo que establece como objeto en cuanto realidad exterior? ¿Podemos acceder, ya que no a la verdad, al menos a verdades relativas y parcialmente objetivas? ¿Estamos en condiciones de discernir una mayor o menor proximidad, una mayor o menor distorsión, de estos conocimientos respecto a sus objetos? ¿Es posible apreciar y evaluar la magnitud de la diferencia? Ello nos permitiría, al menos, reconocer el grado de relatividad y objetividad posible de alcanzar en estas formas de conocimiento, y descubrir los modos en que sea posible disminuir la diferencia o aproximar el conocimiento a la verdad.

Obsérvese que, al plantearnos la posibilidad de estos grados y niveles de verdad y objetividad del conocimiento, o sea de sólo aproximaciones o correspondencias o semejanzas y no de identidad o coincidencia, ya no incurrimos en un pensamiento circular, pues no estamos ahora definiendo la verdad. Se trata en cambio, de que ya disponiendo de un concepto claro y distinto de la verdad, lo empezamos a aplicar a los conocimientos, o sea a medirlos, evaluarlos, juzgarlos con aquél concepto. Al hablar de verdad en estos sentidos relativos, o de grados de verdad, no hemos modificado el concepto de verdad como identidad o coincidencia ni lo sustituímos por nociones tales como semejanza, correspondencia, aproximación, etc., que harían de la verdad algo vago, confuso e impreciso. Estamos sólo postulan-

do la posibilidad de verdades parciales, de niveles de precisión y/o de distorsión del conocimiento respecto a la realidad establecida como su objeto, de grados de aproximación o distancia relativa respecto a la objetividad. El concepto de verdad sigue siendo aquél, preciso, exacto y riguroso; y precisamente por ser tal es que se constituye como **criterio** de discernimiento y juicio de la verdad posible (entendida como aproximación, adecuación, etc.) para el conocimiento empírico, fenomenológico y racional, que aún no pudiendo tratarse de una verdad plena, perfecta y absoluta pudiera en cambio ser parcial, imperfecta y relativa.

Para discernir la eventual aproximación, correspondencia, semejanza, etc. de estos conocimientos respecto a la realidad, habremos de hacer referencia a otros conocimientos que las mismas experiencias cognitivas establezcan. Esos otros conocimientos (que serían esos "cuartos" términos de referencia necesarios para discernir en cada caso), no podrían ser entendidos como verdades (porque serían ellos mismos establecidos por un conocimiento relativo, aproximado, etc.), de modo que no podrán ser asumidos como criterios absolutos de verdad, reemplazando la noción de identidad. Pero siendo establecidos por el conocimiento como reales, podrán servirnos para apreciar la magnitud de la diferencia, y tal vez llevarnos a identificar formas y modos de corregir, ampliar y perfeccionar la percepción empírica, la captación fenomenológica y la comprensión racional, alcanzando la experiencia cognitiva del sujeto mayor proximidad, semejanza o correspondencia con el objeto (o sea, reducir la diferencia, disminuir el error). Procedamos, pues, a discernir y juzgar los grados o niveles de aproximación a la verdad en estas experiencias cognitivas, empezando por el conocimiento empírico.

XII. LA VERDAD SOBRE LA REALIDAD EMPÍRICA

La aproximación empírica a la realidad empírica.

Hemos concluido que la verdad en sentido estricto no puede darse sino como conocimiento de la realidad en sí, y no de la realidad en cuanto establecida por el conocimiento de los sentidos, de la conciencia y de la razón. Pero podemos examinar estas formas del conocimiento a la luz del concepto de verdad y ver si en ellas pueda verificarse alguna aproximación al conocimiento objetivo.

Entendiendo la verdad como objetividad del conocimiento, o sea como coincidencia entre el contenido del conocimiento y su objeto, es imposible que la haya en el conocimiento empírico **puro** (o sea aquél que se verifica en los órganos sensitivos), pues la percepción que se verifica en el ojo, en el oído, en el cuerpo y en el cerebro, es un hecho empírico en sí mismo, pero siempre e inevitablemente distinto en su estructura empírica (física, química, orgánica, neurológica, etc.) del hecho empírico externo que la produce. Objeto y sujeto del conocimiento empírico son ambos realidades empíricas, y la experiencia cognitiva empírica es una relación entre unos objetos empíricos que impactan a otros objetos empíricos sensitivos que en dicha relación se constituyen como sujeto. Pero si en el hecho de ser empíricos tanto el sujeto y el objeto se establece entre ellos proximidad y semejanza (en cuanto son parte de una misma realidad), **en cuanto conocimiento** la realidad empírica que se establece en los sentidos y el cerebro como percepción (lado interno, sujeto de esta experiencia cognitiva), es demasiado distinta (empíricamente) para hablar siquiera de semejanza con la realidad empírica externa (objeto de la experiencia cognitiva) que impacta a los sentidos y el cerebro generando en ellos las percepciones. Dicho más concretamente, el árbol externo (como objeto) es muy diferente de los hechos empíricos que se verifican en los ojos y en el cerebro cuando lo reproducen (como percepción del árbol).

Sin embargo, hay un nexo entre la realidad empírica externa al sujeto y la realidad empírica interna a éste, que no es arbitrario ni irrelevante sino constante y que tiene sentido cognitivo. Y es que la realidad que se constituye en la percepción se presenta como **imagen** de la realidad empírica a que se refiere, o como una **reproducción** de la cosa exterior que impacta los sentidos. De un modo similar al de una cámara oscura que deja entrar por un orificio los haces de luz provenientes del exterior y forma con

ellos una imagen de los objetos de donde proceden los haces de luz, la imagen que se produce en el ojo y en el cerebro reproduce relaciones empíricas **propias de la realidad que perciben**: el orden externo de las fuentes de luz se reproduce en cierta medida en el ordenamiento de la luz en la imagen. Lo mismo ocurre con los demás sentidos perceptivos. Tal imagen o reproducción de la realidad empírica externa puede estar más o menos distorsionada por el ojo, el oído, las conexiones nerviosas, el cerebro, etc. del sujeto, según la constitución física y orgánica de los elementos empíricos perceptores. Podemos, pues, decir, que **la imagen puede reflejar o reproducir con mayor o menor exactitud, proximidad, correspondencia, corrección, etc. la realidad externa**; o dicho al revés y más exactamente, la imagen puede distorsionar en distintos grados la realidad que reproduce. En este sentido podemos decir que unos ojos ven **mejor o peor** que otros la realidad empírica, pues proporcionan de ella imágenes más o menos aproximadas, y así cada uno de los sentidos y órganos de la percepción. Pero ¿puede la percepción empírica en sí misma apreciar el grado de corrección o la magnitud de la distorsión?

Para hacerlo, necesita de otros elementos de referencia, que se le presenten también como conocimientos empíricos. Si sólo hubiera **una** imagen de **un** objeto, no habría modo de evaluar la diferencia. Pero el conocimiento empírico es múltiple, y produce innumerables y sucesivas percepciones e imágenes de la realidad. Así, empíricamente pueden efectuarse comparaciones entre ellas. Un ojo experimenta múltiples percepciones sucesivas de un mismo objeto empírico, unas pueden ser más finas, más detalladas, más claras que otras; la comparación entre ellas hace posible distinguir sus diferentes grados de aproximación al objeto, y llevar al perceptor a formarse imágenes de creciente fidelidad perceptiva.

Además, las percepciones de distintos sentidos, relacionadas en la percepción interna que las integra en una percepción compleja, permite nuevas comparaciones y apreciaciones, pudiendo incluso las percepciones de un sentido corregir las de otro. El sentido del tacto puede corregir, por ejemplo, el error perceptivo del ojo que ve curvado un objeto recto sumergido en el agua. En fin, mediciones empíricas de los procesos ópticos, auditivos, cerebrales, etc., efectuadas con instrumentos especiales, pueden evaluar y medir grados de corrección y/o distorsión de los órganos sensitivos y de las percepciones que se verifican en los ojos, oídos, etc.

Por otro lado, la realidad empírica es objeto de innumerables percepciones, por lo demás siempre cambiantes y renovadas, efectuadas por

distintos sujetos. Cada sujeto accede a sólo una parte de la realidad empírica, una parte a la cual no puede acceder idénticamente otro sujeto; sin embargo podemos observar que las percepciones de los sentidos y cerebros de estos distintos sujetos presentan semejanzas y diferencias en cuanto a las imágenes que se forman de los objetos empíricos en sus respectivas experiencias cognitivas. Ello, por un lado, resulta del hecho que los ojos, cerebros, etc. de los distintos hombres, tienen estructuras empíricas similares, de modo que al ser impactadas por también similares ondas luminosas, estímulos nerviosos, etc. de la realidad externa, dan lugar a percepciones que «se parecen» unas a otras. Por otro lado, cada sujeto cognoscente experimenta la realidad empírica desde una parte, desde un lugar y un tiempo determinados de dicha misma realidad, que será siempre la suya, única, imposible de sustituir. Ningún otro puede ver con sus ojos, sentir con su piel y con su cuerpo, organizar las percepciones con su cerebro. Sin embargo, siendo la realidad empírica interrelacionada en todas sus partes, una parte (un ojo, por ejemplo) que percibe una parte de la realidad empírica (un vaso, por ejemplo) no puede percibir algo totalmente distinto de lo que percibe otra parte (otro ojo, similar al anterior) sobre aquella misma parte de la realidad empírica (el mismo vaso), a menos que sus sentidos perceptivos estén manifiestamente distorsionados. Así, dos hombres que miran un mismo árbol verde o una misma piedra piramidal, tendrán una visión semejante, pero distinta según la posición y el ángulo desde donde lo miren, y como sus ojos tampoco son idénticos, habrá diferencias en sus percepciones.

Estas diferencias permiten efectuar nuevas comparaciones empíricas, este vez entre los órganos perceptores y las percepciones de distintos sujetos, y en base a ello establecer nuevas y más precisas evaluaciones de la corrección o distorsión de las imágenes percibidas. Relacionando este hecho con el anterior (la menor o mayor corrección de los órganos sensitivos de cada sujeto en la reproducción de la realidad externa), será posible establecer **normalidad** perceptiva, y también grados de **precisión** (aproximación o diferencia) de cada órgano perceptor y de cada imagen empírica, respecto a aquél órgano que se manifieste orgánicamente más perfecto y de aquella imagen que se reconozca mejor constituida.

Esto es lo más que podemos llegar a precisar, al nivel del conocimiento empírico en sí mismo (o en cuanto conocimiento empírico puro) respecto a la "verdad empírica" entendida como proximidad, correspondencia o semejanza que se establece entre la percepción en los sujetos (lado interno) y la realidad percibida como objeto (lado externo).

La aproximación fenomenológica a la realidad empírica

Pero el conocimiento de la realidad empírica no se limita a la percepción. Las percepciones empíricas no se quedan en los órganos sensitivos del cuerpo y el cerebro, siendo subsumidos por la conciencia que de ellos tiene una segunda experiencia cognitiva, la que llamamos **experiencia fenomenológica**. Se verifica en la conciencia –nos lo mostró el análisis epistemológico– un tomar conciencia de la experiencia empírica y de la realidad que ésta establece, que implica cierto "procesamiento" de los datos percibidos por los sentidos, una «interpretación» consciente, una "unificación" de múltiples percepciones, que convierten los objetos empíricos en objetos fenomenológicos o de conciencia. Dicho de otro modo, la conciencia "capta" en los objetos empíricos realidades que para ella son sólo fenomenológicas, sabiendo sin embargo que hacen referencia a los objetos empíricos.

En este "hacer referencia" de los objetos fenomenológicos a los objetos empíricos surge y se plantea nuevamente la cuestión de la objetividad, esto es, si se verifique alguna aproximación entre los objetos fenomenológicos presentes en la conciencia y los objetos empíricos externos a ella. Los objetos empíricos captados en la conciencia han dejado de ser empíricos: son ahora objetos fenomenológicos. Pero ellos hacen referencia a, y **representan** en la conciencia, los objetos empíricos de la percepción. Lo interesante es que la conciencia, que es consciente del hecho empírico de la percepción y de sus lados interno y externo, no refiere la realidad empírica (objeto de la percepción) que capta fenomenológicamente, al hecho que ocurre en los sentidos y el cerebro (al lado interno de la experiencia empírica), sino a la realidad empírica que la produce en ellos (o sea al lado externo de la realidad empírica). Dicho más concretamente, cuando la conciencia capta fenomenológicamente la imagen del árbol, vivencia cognitivamente que ha captado el árbol empírico externo, no el hecho empírico que ocurre en el ojo y el cerebro.

La pregunta que surge, entonces, es si los objetos empíricos en cuanto captados por la conciencia, no obstante haber perdido su empiricidad, representen adecuadamente, o correspondan con cierta aproximación, a los objetos empíricos a que se refieren. Este "representar adecuadamente", o el "corresponder con cierta aproximación" –expresiones que están lejos de significar identidad y coincidencia –, son lo más que la conciencia espera y aspira alcanzar sobre la realidad empírica que capta fenomenológicamente. En este sentido débil, podemos hablar todavía de la posible "verdad" sobre

la realidad empírica que alcance la conciencia al captar fenomenológicamente los objetos de la percepción empírica.

Ahora bien, aún entendiendo la "verdad" en este sentido relativo, como sólo representación adecuada o correspondencia aproximada, el conocimiento que adquiere la conciencia de la realidad empírica será siempre individual, singular, personal y subjetivo. Distintas conciencias que asumen fenomenológicamente lo percibido, al unificar, interpretar y representarse a sí mismas lo que vieron los sentidos y órganos sensitivos del cuerpo, tal vez capten un mismo o similar objeto fenomenológico; pero esto no hay modo de saberlo a nivel fenomenológico, pues lo que ocurre en cada conciencia ocurre sólo en ella y es vivenciado interiormente. No hay modo de saberlo, a menos que intervenga una tercera experiencia cognitiva, el conocimiento racional, que establezca una comunicación entre esas conciencias.

La aproximación racional a la realidad empírica.

Asumiendo racionalmente la racionalidad inherente a la realidad empírica, ambas conciencias pueden formular los mismos conceptos, números, figuras geométricas y símbolos de árbol verde y de piedra piramidal, y al comunicarse con palabras esos objetos racionales, coincidir en que están frente a un árbol verde empírico y ante una piedra piramidal empírica. Como hemos visto, el conocimiento racional identifica objetos racionales en conexión con los objetos empíricos, y en el entrelazamiento entre la experiencia empírica y la experiencia racional surgen las ciencias positivas, que otorgan universalidad al conocimiento empírico, o dicho más exactamente, que universalizan el conocimiento empírico formulándolo de un modo abstracto y racional.

La experiencia de la comunicación del conocimiento empírico mediante objetos racionales permite validar, intercambiar, ampliar los contenidos de la percepción. Si lo que comunica un sujeto a otro coincide con lo que éste por si mismo formula racionalmente sobre lo que sus órganos perciben, se asume que ambos han percibido la misma realidad empírica. Pero siempre habrá que "creer" al otro (un acto de conciencia, fenomenológico), haciendo fe en que lo que el otro le comunica con palabras y objetos racionales corresponde a lo que percibe con los sentidos según es captado por la conciencia y formulado racionalmente. En todo caso, es un conocimiento abstracto el que se trasmite, referido a la realidad empírica pero abstracto. De modo que si bien dos personas pueden coincidir en que ven un árbol verde y una piedra piramidal, y llegar a saber que sus conceptos de árbol,

verde, piedra y pirámide son idénticos, esto no implica que la percepción y captación de uno sea igual o la misma que la percepción empírica y la captación fenomenológica del otro. Pero se ha verificado la semejanza, y se hace posible un proceso de aproximación a la verdad (objetividad) empírica, mediante la comunicación entre sujetos que combinan las tres experiencias cognitivas referidas a la realidad empírica percibida por cada uno. Un ejemplo algo más complejo nos ayudará a comprenderlo con mayor claridad y precisión.

Dos sujetos observan a la distancia una misma escena empírica, percibiendo a dos niños que se mueven, se acercan y distancian y vuelven a acercarse, gesticulando, entrelazando sus brazos y sus cuerpos, y emitiendo sonidos guturales que los sujetos que observan la escena escuchan apenas. Las percepciones puramente visuales y auditivas no interpretan lo que ven y escuchan, y tampoco los cerebros que conectando dichas percepciones con otras anteriores los lleva a percibir la escena como un conjunto integrado de datos e informaciones empíricas. Las conciencias de ambos sujetos perceptores, conectadas en la mente o **yo psíquico** a la percepción, interpretan subjetivamente, a nivel fenomenológico, la escena observada. Uno de los sujetos asume que los dos niños están peleando, y el otro que están jugando. Experiencias previas, vivencias de la infancia, configuraciones subjetivas distintas de ambos sujetos, los llevan a esas diferentes captaciones fenomenológicas de la escena, suscitando en ellos distintos sentimientos, recuerdos, ideas. Los dos observadores se comunican mutuamente lo que creen haber captado. "Los niños están jugando", dice uno; "los niños están peleando", replica el otro, expresando ambos, con palabras que sus oídos escuchan, conceptos racionales que ambos entienden. La razón, en la mente de ambos sujetos, sabe que las dos interpretaciones distintas no pueden ser verdaderas, no obstante sean conscientes de la posibilidad de conectar distintas ideas y objetos racionales a una misma realidad empírica. Activada por la razón, en ambos sujetos, la misma pregunta, "¿qué es lo que está ocurriendo en realidad?", y sin disponer de la posibilidad de continuar observando la escena pues los niños han entrado en una casa, llamados por un hombre que parece haberlos reprobado (hecho que confirma a cada uno de los observantes en su interpretación fenomenológica del hecho observado), los dos sujetos que captaron la escena desenvuelven un diálogo racional, tendiente a unificar su conocimiento sobre ella. Analizan los datos, conectándolos a varios otros objetos racionales, ideas, números, figuras. Al hacerlo, coinciden exactamente en los conceptos y objetos racionales que pien-

san; en este caso, en la definición de pelea y de juego, distinguiendo la agresividad de la competencia, la intención de dañar de la intención de ganar, etc. En ambos, la razón es igual y conecta las ideas del mismo modo; pero en el análisis conectan esos objetos racionales con similares datos de la experiencia y con distintos conocimientos fenomenológicos. La misma razón los lleva a discernir mejor el contenido de sus percepciones y captaciones, acercándolos finalmente a una común comprensión de la escena observada: lo que han visto son dos niños jugando a pelearse. Para llegar a esta común convicción, contribuye un dato percibido al que habían prestado inicialmente escasa atención, pero que examinado en relación a los conceptos de pelea y juego resulta iluminador: han percibido que al ser llamados y reprobados por el hombre desde la casa, los dos niños corren tratando de llegar primero, y mirándose como midiendo la distancia que los separa. Conceptualmente (racionalmente) están de acuerdo en la conclusión del análisis; pero fenomenológicamente (cada uno en su conciencia), mantienen la convicción de que en ese juego a pelearse, uno cree que hubo mayor agresividad, y el otro sigue creyendo que había en los niños más deseos de competir y de ganar que de dañarse. Siguen, pues, conversando en su esfuerzo por comprender exactamente lo sucedido; pero en éste último aspecto, eminentemente subjetivo, no logran coincidir, tal vez porque vivencialmente cada uno de ellos en sus juegos y peleas de infancia era distintamente agresivo y competitivo. Además, ambos conservan algún grado de duda, que incluso se acrecienta en la reflexión que comparten, pues los datos empíricos observados por cada uno e intercambiados en el diálogo, no les resultan plenamente clarificadores. Deciden, entonces, ir a la casa donde entraron los niños y nuevamente los observan desde la ventana entreabierta. Los ven sentados, frente a frente, jugando ajedrez, observados tranquilamente por el hombre (que se imaginan sea su padre). Analizando racionalmente los nuevos datos empíricos y las nuevas captaciones fenomenológicas, entienden que si hubieran peleado no estarían jugando amigablemente bajo la mirada tranquila del padre, y entienden también que el juego de ajedrez consiste en jugar un combate. Sus propias experiencias fenomenológicas les hacen comprender, además, que los estados psicológicos de las personas no cambian tan rápidamente. Se confirman, pues, en su interpretación de lo observado como un juego a pelearse, tal vez bastante encendido. Deciden, finalmente, preguntarle directamente a los niños lo que hacían en la plaza, y ambos responden que jugaban a pelearse. Los nuevos datos empíricos, las nuevas captaciones fenomenológicas, y los nuevos conceptos intercambiados, terminan aproximando la compren-

sión que tienen los dos sujetos, que creen así haber alcanzado un alto grado de aproximación cognitiva a lo realmente ocurrido.

Lo que han hecho estos sujetos para llegar a aproximarse a la objetividad empírica, o sea, para tener cada uno un conocimiento que corresponda a la realidad observada, y para coincidir ambos en dicho conocimiento, es lo mismo que las ciencias positivas efectúan, metódicamente, con igual propósito. Sólo que las ciencias positivas han perfeccionado el proceso cognitivo, de varios modos, al determinar sus métodos. Ante todo, han perfeccionado la percepción empírica pura, por ejemplo midiendo las distancias entre lo observado y los observantes, estableciendo los grados de normalidad y finura de sus ojos, enumerando y listando detalladamente los datos de la observación, clasificándolos cuidadosamente al relacionarlos con los objetos lógicos, intentando determinar en qué medida las vivencias previas de las conciencias interfieran la objetividad del conocimiento empírico (para evitar que "subjetivicen" el conocimiento), y efectuando definiciones precisas de los conceptos y objetos racionales con que analizan los datos de las experiencias empíricas y fenomenológicas.

La conclusión que podemos extraer del ejemplo expuesto y del análisis del proceder y avanzar de las ciencias positivas, respecto a la verdad posible del conocimiento relativo a la realidad empírica, es, básicamente, que **el acceso a la verdad como aproximación y correspondencia entre el sujeto y el objeto del conocimiento, que no se alcanza en la percepción pura ni en la captación fenomenológica de lo percibido, es posible mediante la conexión de la realidad racional (de los objetos racionales procesados lógicamente por la razón) con aquellos datos empíricos y esas captaciones fenomenológicas**. Y aunque es la mente o **yo psíquico** el que adquiere dicho conocimiento complejo, la verdad del conocimiento adquirido no es empírica (en el sentido de que esté establecida por los sentidos); tampoco es compartida plenamente por las conciencias, pues para cada una será siempre subjetiva e interior, conservando de todo lo visto y reflexionado una vivencia absolutamente particular e íntima.

La verdad empírica resultante, en cuanto científicamente aceptada, es solamente aquella que se expresa mediante objetos racionales (en la afirmación "los dos niños jugaban a pelearse"), verdad que es expresada conceptual, matemática, geométrica y simbólicamente, siendo en tal sentido **abstracta y universal**.

Pero la realidad empírica, en cuanto empírica, no es abstracta y universal. Esto significa que en la verdad empírica posible (en el conocimiento más objetivo sobre la realidad empírica que podamos alcanzar) se mantiene una distancia insalvable entre el sujeto del conocimiento y el objeto real conocido. Lo que hay en el sujeto cognoscente, de la realidad empírica, en cuanto conocido y reconocido como verdad, es solamente aquella estructura racional (una parte de ella) que está presente de algún modo (que no conocemos aún, siendo asunto metafísico) en la realidad empírica.

XIII. LA VERDAD SOBRE LA REALIDAD FENOMENOLÓGICA

La aproximación fenomenológica a la realidad de la conciencia

En el discernimiento de la verdad sobre la realidad empírica consideramos al conocimiento fenomenológico en cuanto favorece o dificulta la aproximación a la objetividad empírica. Examinaremos ahora el conocimiento fenomenológico **puro**, para determinar si nos proporcione alguna verdad, o al menos verdades relativas y aproximadas, sobre la conciencia y los demás objetos de la realidad fenomenológica.

Respecto al conocimiento fenomenológico la cuestión de la verdad (u objetividad) se plantea de un modo distinto que en el conocimiento empírico. En la experiencia fenomenológica **todo ocurre en la propia conciencia**, la realidad fenomenológica es establecida y captada en la conciencia misma. Pero realidad fenomenológica y conocimiento de la realidad fenomenológica no son lo mismo. En el conocimiento fenomenológico el sujeto (la conciencia en cuanto cognoscente) y el objeto (la conciencia en cuanto conocida) se ponen el uno frente al otro, y los contenidos cognitivos que se constituyen en tal experiencia proporcionan al sujeto algún conocimiento de la realidad fenomenológica a que se refieren. Incluso cuando, en el fenómeno de la autoconciencia o conciencia de sí, el conocimiento fenomenológico se refiere a la conciencia cognoscente misma, ésta se constituye como objeto del conocimiento no obstante ser la misma conciencia el sujeto cognoscente.

La cuestión de la verdad consiste, en este caso, en determinar si **el conocimiento** fenomenológico (los contenidos cognitivos de la conciencia), corresponde y se aproxima a **la realidad** fenomenológica (la conciencia autoconsciente y los demás objetos de los que la conciencia es consciente). Ahora bien, como los contenidos cognitivos de la conciencia son múltiples y se refieren a **diversos tipos de objetos**, hay que preguntarse por la verdad u objetividad del conocimiento respecto a los diferentes tipos de objetos fenomenológicos.

Una primera gran distinción está dada por el hecho que el conocimiento fenomenológico versa, por un lado sobre **la conciencia misma** (en la autoconciencia la conciencia se constituye a sí misma como objeto fenomenológico del que se tiene un cierto conocimiento), y por otro lado

sobre objetos de conciencia **distintos de ella** (que aparecen en cuanto la conciencia es **consciente de**). Más allá de esta distinción general aparecen como objetos de distintos conocimientos fenomenológicos: a) las vivencias e intuiciones interiores de la autonomía, creatividad, libertad, eticidad, filiación, amor, soledad, fe, esperanza, desesperación, etc., de la conciencia misma; b) las ideas, opiniones, dudas, creencias, interrogantes y convicciones que la conciencia se forma sobre una gran variedad de temas y asuntos (el mundo, los otros, Dios, etc.); c) los objetos de la realidad empírica en cuanto captados fenomenológicamente; d) los objetos lógicos, matemáticos, geométricos y simbólicos con sus relaciones racionales, en cuanto captados fenomenológicamente; e) las otras conciencias autoconscientes con las que se comunica y que son captadas fenomenológicamente con la mediación de la realidad racional; f) los contenidos fenomenológicos de esas otras conciencias, que la conciencia llega a captar y a conocer mediante la comunicación. La pregunta por la objetividad del conocimiento fenomenológico exige examinar la relación que se establezca entre el contenido de estos diversos conocimientos y los distintos objetos fenomenológicos a que se refieren.

Respecto a la conciencia misma la pregunta es la siguiente: ¿hay identidad o diferencia, o algún modo de proximidad o correspondencia, entre la conciencia autoconsciente como objeto y lo que la conciencia conoce de ella? ¿Se conoce la conciencia a sí misma de modo objetivo, o sus conocimientos difieren totalmente de su objeto, de manera que todo lo que capta la conciencia sobre sí misma está subjetivamente distorsionado? ¿Alcanza la conciencia un conocimiento de sí misma altamente aproximado, o apenas lejanamente semejante a su realidad fenomenológicamente objetiva? La conciencia que se capta como libre, inmaterial, solitaria, creativa, ética ¿conoce un objeto fenomenológico efectivamente libre, inmaterial, solitario, creativo, ético?

En cuanto a los contenidos de la conciencia que se presentan en ella en cuanto **consciente de** objetos fenomenológicos distintos de ella misma, la pregunta es similar a la anterior: ¿coinciden esos contenidos cognitivos, o se aproximan, o son totalmente diferentes, de los objetos de conciencia a que se refieren? Lo que la conciencia capta sobre el mundo y sobre los otros, ¿corresponde a la realidad fenomenológica de esos mundos y de esos otros? Los razonamientos, cálculos y combinaciones geométricas que la conciencia capta como racionales, ¿son los objetos racionales puros o están afectados por la subjetividad de la conciencia?

Las interrogantes son claras, pero ¿puede la conciencia discernir si hay identidad o diferencia entre los contenidos fenomenológicos de su conocimiento y las realidades fenomenológicas sobre las que versan esos contenidos? Puesto que todo, sujeto y objeto, lado interno y lado externo de la realidad fenomenológica, se da en la conciencia misma, pareciera no haber modo en que ella discierna si el conocimiento coincide, se distancia o se aproxima al objeto que conoce. Cuando la conciencia conoce fenomenológicamente un objeto, lo establece como el objeto fenomenológico que conoce; la relación entre ambos elementos se configura biunívocamente. Para apreciar si hay identidad o diferencia entre el contenido del conocimiento y lo que se conoce, tendría que haber otros conocimientos en relación con los cuales la conciencia podría discernir la identidad o la diferencia, la proximidad o la distancia entre ellos.

Pues bien, aún si en el conocimiento fenomenológico **puro** no hay más elementos que los objetos en cuanto conocidos y los contenidos del conocimiento como esos objetos conocidos, ocurre algo semejante a lo que observamos en el conocimiento empírico, a saber, que en esta experiencia cognitiva se constituyen múltiples, variados, sucesivos y cambiantes contenidos de conocimiento respecto a lo que se presenta como un mismo objeto conocido (sea éste la conciencia o cualquiera otro de los objetos de que es consciente). Y desde el momento que hay **distintos** contenidos cognitivos referidos a lo que se presenta como **un mismo** objeto de conocimiento que ha sido establecido como tal por la propia experiencia fenomenológica, entre aquellos conocimientos múltiples, variados y cambiantes y el mismo y único objeto a que se refieren no puede haber identidad sino, necesariamente, diferencia. Esta diferencia –su magnitud y cualidades–, no siendo siempre la misma para los distintos contenidos cognitivos, podría ser apreciada y evaluada relacionando y comparando los distintos contenidos del conocimiento.

Sobre sí misma, la conciencia tiene distintos conocimientos, en el mismo y en distintos momentos, y los va relacionando de distintos modos, de manera que el conocimiento que alcanza de sí misma cambia, se extiende, se torna más complejo, se hace más minucioso, se corrige, se enriquece de elementos nuevos, etc. Podemos expresar esto diciendo que la conciencia va expandiendo, complejizando y profundizando la autoconciencia de sí misma. Pero que no coinciden el conocimiento y su objeto lo experimenta cognitivamente la propia conciencia autoconsciente, que es consciente de que apenas se conoce de sí misma, parcialmente, con un conocimiento tal vez aproximado pero incierto.

Similar cosa ocurre respecto a los conocimientos que tiene de los otros objetos fenomenológicos que no son ella misma. Diremos que la conciencia se va haciendo más consciente del mundo y de su estar en él, de los otros y de su relación con ellos, y en general de toda su realidad fenomenológica. Pero no alcanza identidad entre el conocimiento y lo conocido: la conciencia es consciente de que todo su conocimiento es parcial e incompleto, relativo e imperfecto, y en constante desarrollo y cambio.

Para efectuar el discernimiento y evaluación del grado de proximidad del conocimiento a su objeto, la conciencia cuenta con la diversidad de sus contenidos cognitivos, que puede distinguir, comparar y relacionar de un modo análogo a como en la percepción empírica se distinguen, comparan y relacionan las distintas y sucesivas imágenes que un órgano sensitivo se forma de un objeto.

Además, los contenidos del conocimiento fenomenológico no se mantienen separados unos de otros, pues la conciencia los articula, combina e integra de modo que la captación de la conciencia y de los objetos de que es consciente va adquiriendo distintas configuraciones. Mediante la comparación, relacionamiento e integración de los distintos contenidos del conocimiento fenomenológico, la conciencia discierne entre ellos, captando que unos son más nítidos y otros más confusos, algunos más simples y otros más complejos, algunos más amplios y otros más estrechos, algunos más profundos y otros más superficiales, etc.

De este modo la conciencia procede en un conocimiento fenomenológico que se aproxima y distancia de sus objetos, y ella misma puede considerar que en esta experiencia cognitiva se cumple una progresiva aproximación, correspondencia y semejanza entre el objeto y el sujeto.

Pero, puesto que todo sigue ocurriendo al interior de la conciencia, y como la apreciación de la aproximación o distanciamiento entre los contenidos del conocimiento y los objetos conocidos es efectuada **por la conciencia misma**, el juicio y discernimiento de la mayor o menor objetividad del conocimiento fenomenológico puede manifestarse solamente como **autoconvicción**.

El conocimiento fenomenológico puro (no integrado en experiencias cognitivas complejas que lo relacionen con los conocimientos empírico y racional), podría ser más o menos objetivo sólo **para la conciencia misma** que los tiene; la verdad más o menos aproximada que alcance sería

solamente **su** verdad, de la cual ella puede estar más o menos convencida y segura. Pero sometida a análisis epistemológico esta verdad se manifiesta como inevitablemente **subjetiva**, no habiendo modo de trascender hacia la objetividad. Podemos expresar esto diciendo que en el conocimiento fenomenológico la conciencia es más o menos consciente, más o menos amplia, nítida, confusa, expandida, profunda, rica, minuciosa, etc.; pero no que los conocimientos que alcanza al interior de ella misma sean más o menos objetivos.

Pero ¿qué sentido tiene hablar de verdad subjetiva cuando el propio concepto de verdad implica concebirla como objetiva? ¿Puede la propia conciencia subjetiva captar objetivamente si lo que ella capta como objeto o realidad fenomenológica coincide, corresponde o se aproxima a la representación fenomenológica que ella logra como sujeto? En la propia experiencia fenomenológica, o sea en cuanto ésta sea pura, no parece poder discernirlo, pues el discernimiento supondría que la conciencia tenga el modo de distinguir entre objetos fenomenológicos verdaderos y objetos fenomenológicos falsos; pero para ella, todos los objetos fenomenológicos son simplemente objetos fenomenológicos, captados todos ellos como tales objetos fenomenológicos. En este sentido, habría que admitir que, como no hay distancia entre el sujeto y el objeto fenomenológico, todo lo que experimenta cognitivamente se le presenta como verdadero. Pero esto no significa otra cosa que los objetos fenomenológicos se le representan como iguales a sí mismos. Para cada conciencia, todo lo que conoce en ella es "su verdad"; pero al no poder distinguirlo de lo que sea "su error" o "su falsedad", hablar de verdad carece de significado cognitivo. Si una conciencia cambia, o amplía, o desarrolla lo que capta de sí misma o de cualquier contenido de conciencia, lo que hace es cambiar, ampliar o desarrollar «su verdad» de un momento asumiendo "su verdad" de otro momento.

Por otro lado, los propios conocimientos intervienen en su objeto, en el sentido que lo modifican y alteran, le proporcionan nuevas relaciones y lo hacen más o menos autónomo respecto a otras realidades fenomenológicas. Ello, además de ratificar que no puede alcanzarse en el conocimiento fenomenológico la objetividad, implica reconocer que tanto el sujeto como el objeto del conocimiento fenomenológico están siempre evolucionando y deviniendo, lo que torna aún más difícil que en algún momento la verdad fenomenológica se constituya, ni siquiera aproximativamente, como adquirida, estable y permanente.

Pero hay algo en la realidad fenomenológica que no hemos aún considerado, y es que los distintos objetos de la conciencia se establecen res-

pecto a ella misma, **más o menos próximos** en cuanto realidad fenomenológica. El objeto fenomenológico más próximo al sujeto cognoscente es la conciencia misma, que se capta en la autoconciencia. Menos próximos a ella pero muy cercanos en cuanto contenidos de la **propia** conciencia, se constituyen las vivencias interiores, las propias ideas e intuiciones, los propios conocimientos empíricos y racionales captados fenomenológicamente. Más lejanos se le presentan las otras conciencias autoconscientes que conoce fenomenológicamente, y los contenidos (conocimientos) fenomenológicos que le llegan desde esas otras conciencias.

Pues bien, esta mayor o menor distancia real (en cuanto realidad fenomenológica), al ser captada en el conocimiento fenomenológico, **aparece** ante la conciencia como distancia cognitiva (aquella que determina mayor o menor objetividad del conocimiento). Mientras más próximos se presenten los objetos fenomenológicos a la conciencia misma, más verdaderos le parecen, más convicción le producen, menos puede dudar de ellos. Este es el real significado de lo que expresó Descartes al afirmar que, aunque puede dudar de todo otro contenido de la conciencia, la conciencia no puede dudar de sí misma y de su propia autoconciencia como ser pensante. (Se nos torna ahora claro por qué, aunque para la conciencia autoconsciente resulta evidente o plenamente convincente su propio ser como ser consciente, en realidad no ha alcanzado con ello una verdad metafísica, sino sólo **una convicción fenomenológica de la cual no puede dudar**).

A medida que los objetos fenomenológicos se van distanciando de la conciencia misma, la convicción disminuye, y el conocimiento de ellos se considera menos próximo al objeto, y la conciencia los retiene menos objetivos o "verdaderos". Así, considerará más convincentes y objetivos los conocimientos que tiene sobre sus vivencias interiores y demás contenidos fenomenológicos "propios", que aquellos que capta como propios de otras conciencias distintas de ella misma.

Pero que sean más convincentes para el sujeto, o que le parezcan más verdaderos, no implica que sean más objetivos, porque la mayor proximidad que se establece entre el sujeto y el objeto implica al mismo tiempo que los conocimientos son más **subjetivos**. Esta es una interesante paradoja del conocimiento fenomenológico. Así, el conocimiento que una conciencia tiene de sí misma puede ser más confuso, parcial, subjetivo y erróneo que el que llegue a formarse sobre el mundo externo y sobre los otros sujetos. Y en efecto, nada parece más difícil que el conocimiento objetivo de sí mismo.

De todos modos, la conciencia tiene, respecto al conocimiento de sí misma, los mismos modos de aproximarse a la objetividad cognitiva que respecto a los demás objetos fenomenológicos, en un proceso de discernimiento basado en los distintos y variados conocimientos que le permiten apreciar que unos son más nítidos y otros más confusos, algunos más simples y otros más complejos, algunos más amplios y otros más estrechos, algunos más profundos y otros más superficiales, etc.

Esto es lo más que podemos llegar a precisar, al nivel del conocimiento fenomenológico puro, respecto a la verdad sobre la realidad fenomenológica.

La aproximación fenomenológica a las realidades empírica y racional en cuanto captadas fenomenológicamente

Sabemos que el conocimiento de la conciencia y de sus contenidos cognitivos no se agota en la experiencia fenomenológica pura, que se conecta en la mente o **yo psíquico** con las experiencias empírica y racional. Al conectarse los conocimientos fenomenológicos con los de estas otras experiencias cognitivas surgen nuevos conocimientos sobre la realidad fenomenológica, y debemos examinar si ellos permitan superar la subjetividad en que se encuentran encerrados los conocimientos fenomenológicos puros y acceder a algún grado de objetividad posible de establecer.

La conciencia adquiere conocimiento fenomenológico de la realidad empírica y de la realidad racional, de manera que su conocimiento de ellas tendría los mismos límites de todos los demás conocimientos fenomenológicos. En efecto, en cuanto fenomenológicos se trata de conocimientos subjetivos; sin embargo la conciencia adquiere respecto a ellos un grado de convicción especial: **los conocimientos empíricos y racionales (asumidos fenomenológicamente) la persuaden, la convencen de que son más objetivos que los otros conocimientos fenomenológicos** que ella tiene. ¿Se justifica considerarlos más objetivos y verdaderos?

Para responder a esta pregunta es preciso tener en cuenta el origen de esta convicción. Es la propia conciencia la que les atribuye mayor objetividad, al captarlos como conocimientos que se basan en **otros** conocimientos que la conciencia concibe que le llegan desde fuera, en cuanto adquiridos en experiencias cognitivas distintas a la fenomenológica pura: unos por experiencia empírica, otros por experiencia racional. Parece ocurrir que el conocimiento fenomenológico, junto con asumir los conocimien-

tos empíricos y racionales, asume el grado de verdad y objetividad de éstos, lo cual se manifiesta en la conciencia como convicción. Tanto los conocimientos empíricos como los racionales **persuaden** a la conciencia, pero lo hacen de modos distintos, por lo que es preciso diferenciar lo que ocurre en la conciencia con los conocimientos empíricos y lo que le sucede con los racionales.

Los conocimientos empíricos adquieren en la conciencia que los capta fenomenológicamente una fuerza de convicción que deriva del hecho que las realidades empíricas sobre las que esos conocimientos versan, son **exteriores** a la conciencia **en cuanto empíricos**. Ella los capta, así, como no dependiendo de la conciencia, como llegados de fuera, o sea como si no fueran subjetivos sino objetivos. Al árbol que capta en cuanto percibido por los ojos, la conciencia lo considera un árbol objetivo, que está ahí independientemente del sujeto.

Pero ésta es una **ingenuidad** de la conciencia, pues el análisis epistemológico nos ha mostrado que la percepción empírica no es objetiva, en cuanto distorsiona el objeto que conoce: los sentidos lo conocen "a su modo". Aún así, efectivamente se trata de conocimientos adquiridos **en otra** experiencia cognitiva, que es exterior a la conciencia, de modo que al ser asumidos fenomenológicamente por ésta se ha de reconocer esta exterioridad, junto con el grado de verdad y objetividad que adquieren esos conocimientos en la experiencia cognitiva desde la cual llegan a la conciencia.

En cuanto a los conocimientos racionales, la fuerza de convicción que adquieren en la conciencia que los capta fenomenológicamente deriva del hecho que las realidades racionales son **universales y abstractas, inteligibles y siempre idénticas a sí mismas, iguales para todas las conciencias**, en cuanto racionales. Los objetos racionales en cuanto racionales se imponen a la conciencia. La conciencia los capta como no dependientes de ella en su individualidad y subjetividad.

Sin embargo, en la conciencia misma la realidad racional es captada fenomenológicamente, lo que implica su subjetivación. Los conceptos de árbol, de hombre, de relación, etc. definidos racionalmente de modo que en la definición se los expresa y representa en su universalidad, al ser asumidos fenomenológicamente por cada conciencia resultan modificados, subjetivizados, pues las conciencias los conectan a las vivencias, creencias, experiencias subjetivas que tienen de los árboles, de los hombres y de

las relaciones tal como son captados por ella, fenomenológicamente, en su «mundo» interior. Lo mismo ocurre con los objetos matemáticos y geométricos, aunque en mucho menor medida, lo que los torna menos subjetivos. La menor subjetivización de los números y figuras geométricas se debe a que las experiencias fenomenológicas de la conciencia se conectan con ellos con escasa intensidad, más debilmente que con las ideas, afirmaciones y razonamientos, que si bien el análisis epistemológico muestra que son tan universales y externos a la conciencia como los números y figuras geométricas, la conciencia tiende a considerarlos como **suyos**, propios, y más directamente conectados a las experiencias subjetivas.

En cuanto a las operaciones lógicas, matemáticas y geométricas complejas que relacionan conceptos, números y figuras, al ser asumidas por la conciencia como operaciones racionales universales, adquieren para ella la fuerza de convicción correspondiente a dicha racionalidad universal; pero cada conciencia que razona, calcula y geometriza lo hace subjetivamente, conforme al grado de incorporación de la racionalidad en ella misma. Así, algunas conciencias pueden equivocarse más que otras al hacer cálculos, cometer más errores en sus razonamientos, combinar figuras geométricas más o menos confusamente, etc. Al ser la conciencia consciente de la subjetividad de sus cálculos, razonamientos y relaciones geométricas, ella es también consciente de que dicha subjetividad puede llevarla a distanciarse de la racionalidad pura y universal y cometer "errores".

Y aunque la razón que opera en la conciencia puede corregir las operaciones que efectúa la conciencia hasta hacerlas corresponder con la racionalidad pura, para la conciencia la racionalidad que integra y con que opera a nivel fenomenológico se le presenta siempre como "su" racionalidad. Por sí misma la conciencia que conoce fenomenológicamente no puede saber si sus razonamientos y cálculos sean racionalmente universales o si correspondan solamente a su propia racionalidad lógica y matemática. Para la conciencia que capta fenomenológicamente la realidad racional, los razonamientos son **sus** razonamientos, los cálculos son **sus** cálculos, etc. Con todo, las conclusiones de los cálculos, razonamientos y operaciones geométricas adquieren en ella la fuerza de convicción que deriva del hecho que se trata de conocimientos originados en una experiencia cognitiva racional y universal que se le presenta como no dependiendo de su subjetividad individual, y que se le imponen.

La aproximación racional a la realidad fenomenológica

La pregunta que corresponde ahora plantearse es si el conocimiento sobre la realidad fenomenológica que efectúa la mente o **yo psíquico** como cognoscente complejo, pueda adquirir mayor objetividad o aproximación a la verdad como resultado de la conexión entre el conocimiento fenomenológico y el conocimiento racional.

Ya sabemos que la conciencia incorpora y hace suyos, fenomenológicamente, a la razón y a los objetos lógicos, matemáticos, geométricos y simbólicos con sus relaciones inteligibles y coherentes. Si la razón y los objetos racionales fueran puramente fenomenológicos, no permitirían a la conciencia distinguir lo objetivamente inteligible y coherente de lo ininteligible e incoherente de la realidad fenomenológica. Pero la razón se nos ha mostrado como una facultad cognitiva de la mente o **yo psíquico** distinta de la conciencia y de su experiencia cognitiva fenomenológica, que establece una realidad racional que se impone a la conciencia. Conectada en la mente con la conciencia, la razón que concibe los objetos racionales los aplica a los objetos fenomenológicos, igual como puede hacerlo con los objetos empíricos. Aparece así ante la razón, la estructura racional de la realidad fenomenológica, tal como aparece la estructura racional de la realidad empírica cuando se la aplica a ésta, en las ciencias empíricas. Así, según que los contenidos fenomenológicos de la conciencia se presentan ante la razón como inteligibles y coherentes unos con otros, ella juzga (emite juicios positivos o negativos sobre) la racionalidad del conocimiento fenomenológico.

Un ejemplo nos puede ayudar a comprenderlo mejor. La conciencia fenomenológica tiene experiencia cognitiva de sí misma en el momento en que hace un acto de instrospección. Vivencia sus dudas y su angustia, sus esperanzas y su desesperación, su soledad y su estar en el mundo con otros, sus amores y sus rechazos. Todo ello es constitutivo de "su verdad", que asume como tal, aunque no puede discernir la objetividad de esos conocimientos. Pero la razón, aplicando a esas experiencias cognitivas los objetos lógicos, dice a la conciencia que "si duda, piensa, pues el dudar es una forma del pensar, y si piensa deduce que es una realidad pensante". De este modo la conciencia llega a afirmar, racionalmente: "pienso, luego mi identidad incluye reconocerme como realidad pensante", y asume esta afirmación como una verdad racional referida a la experiencia fenomenológica. Junto con hacer esta afirmación, la razón rechaza otros posibles contenidos fenomenológicos; por ejemplo, si la conciencia experimentara o interpreta-

ra su dudar como manifestación de vacío total, de identificación con la nada, la razón le diría que en tal interpretación se incurre en un error lógico. Del mismo modo, la razón puede aplicarse a discernir la racionalidad de las esperanzas y desesperanzas de la conciencia, y mediante el uso de conceptos clara y distintamente definidos, y exigiendo coherencia al conocimiento, comprender que no se puede amar y rechazar algo por el mismo motivo y en el mismo aspecto, o que la esperanza y la desesperanza han de tener algún fundamento o motivo que las sustente, y discerniendo lo uno y lo otro, llevar la conciencia a afirmar en qué aspecto y con respecto a qué es razonable que tenga esperanzas, y en qué sentido puede razonablemente desesperar, y en qué sentido ama y en cual otro rechaza. Ello llevará al sujeto a efectuar nuevas afirmaciones y negaciones racionales, sobre las cuales la conciencia podrá adquirir la convicción de que corresponden, con alguna aproximación mayor o menor, a su realidad interior.

En estos ejemplos notamos que la razón puede efectuar una aproximación a la realidad de la conciencia y de sus contenidos cognitivos fenomenológicos, en cuanto ellos pueden ser juzgados racionales o irracionales, o sea inteligibles y coherentes o ininteligibles e incoherentes. De este modo la realidad fenomenológica es objeto de un conocimiento racional que va más allá del autoconocimiento fenomenológico de la conciencia, siendo ese conocimiento racional el que puede ser más o menos próximo a la realidad fenomenológica.

En este sentido, sólo pueden ser examinadas en su verdad o falsedad **las afirmaciones racionales** que se efectúen sobre la conciencia y sus contenidos, tal como vimos que ocurre también con los contenidos del conocimiento empírico. Si tal conocimiento racional pueda o no ser considerado verdadero, y en qué medida, lo podremos discernir más adelante al examinar la verdad posible para el conocimiento racional.

La aproximación intersubjetiva a la realidad fenomenológica

Pero hay algo más que señalar sobre la verdad posible del conocimiento fenomenológico. Como dicho conocimiento, con la mediación de la realidad racional, puede ser comunicado entre conciencias distintas, se abre una nueva posibilidad de aproximación a la objetividad fenomenológica.

En cuanto realidad puramente fenomenológica, los objetos o contenidos de la conciencia son experimentados por cada una en sí misma, permaneciendo independientes y separados, de modo que cada conciencia sólo

pueda hablar de "su verdad". Pero mediante la comunicación racional que se verifica a través de palabras, sonidos, imágenes y otros objetos empíricos, las conciencias se comunican sus experiencias fenomenológicas, de manera que se establecen conocimientos fenomenológicos compartidos, haciendo posible un proceso de aproximación intersubjetiva a la realidad fenomenológica.

En cuanto algunas realidades fenomenológicas sean asumidos por una pluralidad de conciencias, podrá construirse un conocimiento que las conciencias comunicadas podrán asumir como "nuestra verdad". Esos conocimientos compartidos por distintas conciencias, se presentan ante cada una de ellas a la vez como internos y como externos (pues los reconoce no solamente en su interior sino también en otras conciencias). Y en cuanto externos, se le presentan en alguna medida independientes de su subjetividad individual, abriéndose la posibilidad de ser examinados como objeto, con algún grado de objetividad del que carecen los conocimientos exclusivamente internos.

Entendida la "verdad" fenomenológica como compartida y compartible, el conocimiento fenomenológico de cada conciencia se enriquece constantemente a través de la comunicación intersubjetiva, del diálogo con otras conciencias, en un proceso de construcción de conocimientos que jamás podrá ser completo y plenamente objetivo.

Pero ¿qué se comunican los sujetos respecto a sus experiencias fenomenológicas? Al estar la comunicación mediatizada por la razón, lo que se comunican las conciencias es no otra cosa que el contenido racional de sus objetos fenomenológicos, esto es, lo que puede ser expresado con ideas y razonamientos, números y cálculos, símbolos y metáforas, etc. y que dan lugar a **conocimientos racionales, abstractos y universales, relativos a la realidad fenomenológica**, incluida en ésta la realidad empírica en cuanto fenomenológicamente captada y comunicada racionalmente. Lo que siempre escapa a la comunicación es lo vivenciado y captado fenomenológicamente en lo íntimo de cada conciencia, que lo conserva exclusivamente para sí.

De este modo la verdad, siempre relativa y nunca absoluta en estos niveles empírico y fenomenológico examinados, como aproximación y no como coincidencia, como semejanza y no como identidad, **parece estar siempre condicionada por algún contenido racional** que la expresa de modo abstracto y universal.

De todos modos, cuando distintas conciencias comparten determinados conocimientos, estos adquieren cierta objetividad que no puede aparecer en la experiencia fenomenológica **pura** interior a cada conciencia. Y es que los conocimientos compartidos, expresados racionalmente mediante palabras, imágenes, gestos y otros objetos empíricos, se presentan ante la conciencia como distintos y exteriores a ella: objetivados. Objetivados, en un preciso sentido: en cuanto puestos y expuestos frente a ella (la conciencia) mediante **objetos racionales** universales y abstractos (no ya puramente fenomenológicos).¿Es éste el único modo de objetivación de la realidad fenomenológica interior de la conciencia, que permite examinarla con algún grado de objetividad?

La objetivación cognitiva de la realidad fenomenológica

Un joven experimenta en su conciencia dos vivencias fenomenológicas que lo confunden: unión de amor con otra persona, y al mismo tiempo soledad. La dilucidación puramente fenomenológica de estas vivencias interiores lo llevan a captarlas con creciente amplitud y profundidad, de modo que las llega a asumir con convicción como constitutivas de "su" verdad fenomenológica. ¿Puede este joven, con el recurso al conocimiento empírico y racional, llegar a tener un conocimiento más objetivo de su estado de conciencia interior, y saber si más allá de su experiencia fenomenológica subjetiva, realmente ama y es amado y está al mismo tiempo solo?

Ciertamente él puede, en cuanto mente o yo psíquico cognitivo complejo, conectar estas experiencias de la conciencia con múltiples conocimientos empíricos y racionales, y seguir varios recorridos cognitivos que podemos analizar.

Uno: el joven somete el contenido de sus vivencias interiores a un análisis racional interno, conectándolas a algunos objetos lógicos (ideas, conceptos, razonamientos, etc.). La razón le señala que los conceptos de amor y de soledad racionalmente definidos como relación íntima el primero y ausencia de relación el segundo, son conceptos opuestos que no pueden ser aplicados simultáneamente a una misma realidad y en el mismo aspecto sin caer en la contradicción y el absurdo. Sin embargo la razón admite que las vivencias del amor y de la soledad pueden coexistir en una misma conciencia, si esas vivencias no son simultáneas, o si se experimentan en distinto nivel de conciencia, o si se establecen en base a experiencias de relación del sujeto con distintos otros sujetos, etc. De este modo, el

conocimiento racional conduce a la conciencia a buscar precisiones sobre las causas de sus vivencias, a identificar las distintas relaciones a que se refieren, a prestar atención a los momentos y a las circunstancias en que se le presentan, etc. Ello implica conectar sus vivencias con diversos objetos cognitivos empíricos: hechos de la vida cotidiana, sucesos psicológicos, relaciones humanas, lugares, músicas, recuerdos, etc. La mente reflexiona, compara las vivencias fenomenológicas con otras anteriores, examina los comportamientos empíricos que cree afectados por ellas, se esfuerza por distinguir mediante ideas claras y distintas los contenidos biológicos, emocionales, sociales, culturales, etc. de sus vivencias. Con todo ello, el joven piensa que ha dado algunos pasos significativos de aproximación a la realidad de sus experiencias interiores de amor y soledad. El análisis racional ha develado la estructura racional de la realidad fenomenológica, y el relacionamiento con hechos empíricos ha permitido identificar percepciones, datos, olores, músicas, etc. que se conectan con las vivencias, haciéndolas aparecer, intensificándolas, modificando sus manifestaciones, etc. Pero el joven es consciente de que, habiendo hecho todo esto, la razón le ha proporcionado sólo un conocimiento abstracto de algo que es vivenciado en forma particular e individual (lo que en este sentido implica distanciar en vez de aproximar el conocimiento a su objeto: al racionalizar sus vivencias fenomenológicas éstas pierden su intimidad y singularidad). Además, el conocimiento así adquirido por la conciencia sobre sus vivencias, es aún subjetivo, pues toda su reflexión la ha efectuado el joven al interior de su propia conciencia. El intenta, entonces, "objetivar" de algún modo sus vivencias y procede a,

Dos: hablar con sus amigos, contarles sus vivencias expresándolas con palabras; recoger las opiniones de ellos sobre sus vivencias contadas, opiniones que versarán sobre algo que para ellos (sus interlocutores) se les presenta como externo. Sus amigos le comunican sus propias experiencias fenomenológicas, vivencias semejantes o que al menos expresan con los mismos términos de amor y soledad, las cuales puede ahora considerar en cierto modo externas y observarlas con aquella distancia que parece darle objetividad a su conocimiento de ellas. Obtiene así conocimientos nuevos sobre la realidad fenomenológica, y en particular sobre las vivencias del amor y la soledad. Pero estos conocimientos no parecen aproximarle mucho a «sus» vivencias interiores, pues se refieren a las de otros sujetos, o son conocimientos de esos otros sobre vivencias que les son ajenas y no pueden conocer en su intimidad. Intenta, pues, «objetivar» sus vivencias interiores del amor y la soledad en cuanto propias e íntimas, procediendo a,

Tres: escribir una poesía, en la cual mediante palabras, cadencias, ritmos, referencias a percepciones empíricas, ideas, símbolos y metáforas, expresa sus vivencias interiores. El joven capta fenomenológicamente que sus vivencias de amor y soledad han quedado expresadas en los versos con gran fidelidad respecto a "su" verdad interior, pues al leer la poesía esas vivencias interiores se reproducen e intensifican en su conciencia. Lo interesante es que la poesía que expresa sus vivencias subjetivas interiores, es una realidad empírico-fenomenológico-racional, **un objeto que se presenta fuera de su conciencia**, y que es accesible tanto al conocimiento fenomenológico como al conocimiento empírico y al conocimiento racional. Podemos decir que el joven ha "objetivado" sus vivencias fenomenológicas interiores al conectarlas a conocimientos empíricos y racionales, estableciéndolas en un objeto (la poesía) que está fuera de su conciencia y que es accesible al conocimiento empírico y racional. (Cabe señalar que la objetivación de los contenidos fenomenológicos de la conciencia puede efectuarse mediante distintas expresiones del arte, y no solamente a través de poesías. La música, las artes plásticas y audiovisivas, la danza, y en general las diversas expresiones artísticas, constituyen formas de objetivación de realidades fenomenológicas que, de este modo, se hacen comunicables y analizables).

El análisis racional de la poesía o de cualquier otra expresión artística que objetivice contenidos fenomenológicos, efectuado por el mismo autor y por otros que se comunican y con los cuales intercambia ideas, podrá proporcionarle un ulterior conocimiento, más aproximado y en alguna medida más objetivo que el que tenía inicialmente sobre la realidad fenomenológica de su conciencia. Tal conocimiento será un conocimiento racional sobre una realidad fenomenológica, que podrá ser entonces comprendida y comunicada racionalmente. Pero el joven lo considera aún insuficiente, pues demasiado ligado a una expresión parcial de sus vivencias en la poesía, que sólo en parte las expresa. Procede entonces a,

Cuatro: analizar su estado interior recurriendo a la ciencia de la psicología (lee libros, consulta especialistas, etc.), que le proporciona una gran variedad de conocimientos empíricos y racionales que relaciona con sus vivencias subjetivas. Si en el análisis de su experiencia intervienen otras personas (psicólogos, analistas, etc.), su conciencia y sus vivencias interiores serán para ellas externas, lo que les permite examinarlas con mayor objetividad de cuanto pueda hacerlo él mismo. En el análisis psicológico, sus vivencias son descritas y precisadas, relacionadas y comparadas con otras vivencias propias, incluidos sus sueños, sus recuerdos, la poesía y

otras poesías, y también con las vivencias de otras personas, y todo ello es examinado metódicamente empleando conceptos rigurosamente formulados. Adquiere así conocimientos nuevos, más precisos, más detallados, más profundos, sobre su realidad subjetiva. Podemos decir que así ha accedido a un conocimiento científico de sus experiencias fenomenológicas. Los contenidos cognitivos de éste podrán ser considerados más objetivos y próximos a su objeto que aquellos que tenía antes del análisis psicológico.

No ha alcanzado, por cierto, un conocimiento plenamente objetivo y verdadero, aún después de este cuarto momento analítico; pero se ha aproximado cognitivamente, algo en cada uno de ellos, a la realidad de sus experiencias fenomenológicas. Sin embargo, como consecuencia del mismo recorrido de su conciencia que ha buscado alcanzar cierta objetividad en el conocimiento de sus experiencias fenomenológicas íntimas, o sea como efecto de la reflexión, la comunicación, la expresión poética y el análisis psicológico de sus vivencias interiores, éstas indudablemente habrán cambiado, se habrán modificado en el transcurso del proceso. Tal vez ya ni siquiera experimente el amor y la soledad iniciales, siendo sus vivencias actuales muy distintas a las que tenía antes del proceso analítico.

La realidad fenomenológica, como la realidad empírica, siempre cambiantes ambas, no pueden ser objeto de un conocimiento completo y definitivo, y el conocimiento mismo –cualquiera sea su forma y contenido– para ser aproximado y relativamente verdadero, **deberá ir cambiando también él para corresponder con alguna aproximación a las realidades que cambian**.

La conclusión que podemos extraer del ejemplo expuesto y del análisis racional y empírico-racional de los contenidos de la conciencia, respecto a la verdad posible del conocimiento relativo a la realidad fenomenológica, es, básicamente, que el acceso a la verdad como aproximación y correspondencia entre el sujeto y el objeto de este conocimiento, que no se alcanza en la captación fenomenológica pura, es posible solamente mediante la conexión de ella con los conocimientos y las realidades racionales y empíricas. Pero la verdad sobre las vivencias y demás objetos fenomenológicos, resultante del análisis empírico-racional, es solamente aquella que se expresa mediante objetos racionales (en la afirmación que el sujeto hace sobre sus vivencias interiores), y que por tanto es **abstracta y universal**. Pero la realidad fenomenológica en cuanto fenomenológica no es abstracta y universal. Esto significa que en la verdad fenomenológica posible (en el conocimiento más aproximado sobre la realidad

fenomenológica que podamos alcanzar) se mantiene una distancia insalvable entre el sujeto del conocimiento y el objeto real conocido.

Lo que se establece en el sujeto como conocimiento de la realidad fenomenológica susceptible de cierto grado de objetividad y verdad, es solamente aquella estructura racional (o una parte de ella) que está presente de algún modo (que no conocemos aún) en la realidad fenomenológica. Aún tratándose de un conocimiento racional, universal y comunicable, solamente el sujeto de las experiencias fenomenológicas podrá conocer sus objetos fenomenológicos en su singularidad, pues ellos son siempre los suyos, individuales e incomunicables en su individualidad.

Con todo, cabe preguntarse si en la comunicación entre las distintas conciencias sobre sus realidades fenomenológicas interiores, pueda establecerse algo similar a lo que observamos sobre el conocimiento empírico, a saber, que unos sujetos puedan corregir el conocimiento fenomenológico de otros mediante la comparación de sus respectivas realidades fenomenológicas. El problema es que el conocimiento fenomenológico es siempre e inevitablemente individual y subjetivo. Lo que experimenta cognitivamente una conciencia sobre sí misma y en sí misma no puede ser experimentado por otra conciencia, la que experimenta fenomenológicamente sólo la suya, con sus particulares contenidos, y en sí misma permanece recluida incluso cuando tiene conocimiento de otras conciencias y de los contenidos cognitivos de ellas.

Sin embargo, cuando las conciencias se comunican mutuamente sus experiencias fenomenológicas conectadas a objetos empíricos y a los mismos objetos racionales, se comunican conocimientos sobre la realidad fenomenológica que, cada una en sí misma, podrá reconocer como más o menos aproximados a **su** realidad fenomenológica. De este modo unas conciencias facilitan a otras conciencias el aproximar sus respectivos contenidos de conocimiento a su propia realidad interior. Y podrán compartir entre ellas, en un conocimiento **intersubjetivo**, verdades aproximadas, relativas y parciales, sobre la realidad fenomenológica: sus estructuras racionales comunes, sus objetivaciones poéticas y de otros tipos, y sus similares relaciones con las realidades empíricas.

XIV. LA VERDAD SOBRE LA REALIDAD RACIONAL

La aproximación cognitiva a la realidad racional

Corresponde examinar ahora las posibilidades de que se alcancen conocimientos verdaderos sobre la realidad racional, primero a nivel de la experiencia racional pura del sujeto, y luego en su conexión con las experiencias cognitivas empírica y fenomenológica.

Con la experiencia cognitiva racional ocurre algo análogo (en parte igual y en parte diferente) a la experiencia fenomenológica. Lo igual es que en la realidad racional **en cuanto realidad**, no es posible establecer distancia entre el objeto y el sujeto establecidos por la experiencia cognitiva. El sujeto del conocimiento racional (el lado interno de la realidad racional) es la razón, y el objeto de este conocimiento (lado externo) son los objetos racionales y sus relaciones coherentes. Ahora bien, tal como concluimos del análisis epistemológico de la experiencia racional, por razón (en cuanto establecida por la misma experiencia racional, sin que podamos afirmar una entidad que la constituya o que la sostenga) podemos entender solamente el conjunto de los objetos racionales interrelacionados coherentemente. De este modo, razón y realidad racional no pueden distinguirse tampoco **en cuanto conocimiento**. Esto es lo diferente en relación a la experiencia fenomenológica: los contenidos del conocimiento racional y los objetos de este conocimiento coinciden, se identifican. El contenido del conocimiento racional puro (las ideas, números, figuras geométricas, símbolos y sus relaciones) coincide con los objetos de este conocimiento. Cuando la razón concibe una idea y formula un silogismo, o piensa en un número o figura geométrica y efectúa un cálculo o un teorema, los contenidos de esos conocimientos son la idea, el número, la figura, el silogismo, el cálculo y el teorema, o sea los objetos racionales mismos, sin que pueda establecerse diferencia entre el contenido cognitivo y sus objetos (o la realidad conocida).

Parece, pues, que finalmente hemos encontrado conocimientos –los conocimientos racionales puros– que podemos entender como verdaderos en el sentido riguroso del concepto: identidad y coincidencia entre el contenido del conocimiento y el objeto de ese conocimiento. Diremos, pues, que la lógica, la matemáticas, la geometría y la semiología son ciencias constituidas por conocimientos **racionalmente verdaderos**. Ellos no pue-

den ser falsos, ni erróneos ni aproximativos, pues todo conocimiento racional puro es idéntico a sí mismo, coincide con sí mismo. No puede distinguirse un conocimiento racional verdadero como distinto de un conocimiento racional falso, sino solamente conocimientos racionales como distintos de cualesquiera otros que se presenten ante la razón misma como irracionales.

Sin embargo, son necesarias algunas precisiones sobre el significado de la verdad racional así establecida y concebida. En primer lugar, que consistiendo la realidad racional en la inteligibilidad y coherencia de los objetos racionales, y siendo la verdad racional la identidad entre un contenido cognitivo racional y un objeto racional, la verdad racional no es otra cosa sino la **inteligibilidad y coherencia** de los objetos racionales para la razón intelectiva. El conocimiento racional es verdadero **en cuanto** los objetos lógicos, matemáticos, geométricos y simbólicos son racionalmente inteligibles y coherentes para la razón.

Ellos son idénticos, siempre los mismos, en cuanto realidad racional y en cuanto conocimiento racional. Pero **no son idénticos a ninguna otra cosa distinta de ellos**, lo cual significa que no contienen ni proporcionan por sí mismos, ningún conocimiento verdadero sobre alguna cualquiera otra realidad distinta de ellos mismos. El conocimiento racional puro de un objeto racional no establece la verdad sobre ningún otro objeto de conocimiento distinto del propio objeto racional. Los objetos racionales, que hacen referencia a objetos no racionales (empíricos o fenomenológicos), no establecen la verdad de estos otros objetos. El concepto de árbol no establece la verdad del árbol sino la verdad intrínseca del concepto de árbol. El concepto de ser no establece la verdad sobre el ser, sino solamente la verdad o inteligibilidad del concepto de ser. (Este es el error de quienes creen que se conoce lo que es el ser en sí cuando se tiene un concepto del ser, y que como tenemos este concepto ya sabemos siempre e intuitivamente lo que es el ser, haciendo innecesaria la metafísica).

Suponer que un concepto puro establezca la verdad sobre una realidad cualquiera, distinta del concepto mismo, implicaría que coincide con ella, que es idéntica a ella. Pero no es ésta la coincidencia e identidad que se establece en el conocimiento racional. Es por esto que, no coincidiendo con realidades distintas de ellas mismas, se dice que la lógica, la matemática, la geometría y la semiología no proporcionan conocimientos verdaderos sobre la realidad, sino sólo **inteligibilidad y coherencia racional**.

Esto resulta aún más claro si consideramos el hecho que los objetos racionales son abstractos y universales, mientras que todas las otras realidades conocidas (empíricas y fenomenológicas) son individuales y singulares. En cuanto individuales y singulares, ellas no pueden ser realidades universalmente inteligibles y coherentes, esto es, no son realidades racionales puras. Aunque las realidades empírica y racional tengan estructuras racionales, no siendo ellas abstractas y universales como los objetos racionales puros, el conocimiento racional **de ellas** implica siempre una diferencia fundamental y decisiva, una distancia insuperable para el conocimiento racional puro.

El distanciamiento de la conciencia y de la mente respecto a la verdad racional

Una segunda precisión necesaria es que, si bien en la realidad y en el conocimiento racional puro se establece la identidad entre la razón como sujeto cognoscente y los objetos racionales, o entre el contenido del conocimiento racional y los objetos de este conocimiento, a nivel de la experiencia cognitiva racional de los seres humanos es posible hacer una distinción entre sujeto y objeto racional, que implica la posibilidad de que surja la diferencia y pueda distinguirse entre verdad y falsedad racional. Nos referimos a la distinción que la propia razón comprende, entre la razón y la realidad racional completa y perfecta, y la razón y la realidad racional asumida por una conciencia e integrada en una mente o **yo psíquico**.

Cada mente o yo psíquico contiene solamente una parte de la realidad racional; y la contiene de modo imperfecto, pues la racionalidad lógica, semiológica, matemática y geométrica **se adquiere** y desarrolla en experiencias cognitivas racionales, implicando un proceso de aprendizaje y apropiación de la razón y de los objetos racionales por parte de la conciencia y de la mente humana. Por ejemplo, muchos conceptos no son plenamente inteligibles ni resultan "claros y distintos" para la conciencia y la mente de un sujeto cognitivo individual, complejo y compuesto.

Leo, por ejemplo, el siguiente racionamiento de Kant, filósofo de la razón pura que puedo suponer que razona con racionalidad: *"Si no fuéramos conscientes de que lo que ahora pensamos es lo mismo que habíamos pensado hace un instante, toda reproducción en la serie de las representaciones sería inútil. En efecto, lo ahora pensado sería, en su forma actual, una nueva representación, una representación que de ningún modo pertenecería al acto que debía ir produciéndola gradualmente. Lo vario de tal*

representación jamás formaría un todo, ya que carecería de una unidad que sólo la conciencia puede suministrar". Pues bien, aunque este texto sea rigurosamente racional, no me resulta plenamente inteligible a menos que yo conozca exactamente los contenidos exactos de los conceptos empleados en el razonamiento kantiano; así, un pensamiento perfectamente coherente (o sea, verdadero en cuanto a su racionalidad), puede parecerme confuso y contradictorio; pero **si** llego a entender el significado de cada concepto en el sentido en que lo emplea y relaciona Kant, el texto me resultará plenamente inteligible y lógico. Esto significa que se habrá establecido en mi conciencia la misma realidad racional que Kant tenía en la suya cuando formuló su pensamiento racional, y que será igual a la que adquiera cualquier otro sujeto **si** comprende el significado exacto de esos conceptos y su relacionamiento.

Pero se plantea inmediatamente la duda de si ello es posible, pues la condición de la inteligibilidad expresada en el vocablo "**si**" ¿qué la garantiza? Los objetos racionales y su relacionamiento, **en la conciencia** de Kant y en la mía y en las de otros lectores, los asumen y captan **fenomenológicamente** las conciencias de Kant, la mía y la de los otros lectores, y en la mente de cada uno se combinan con otras experiencias cognitivas, empíricas, fenomenológicas y racionales. Al combinarse los objetos racionales con otros conocimientos, en cada conciencia y mente, se produce un inevitable distanciamiento del sujeto cognitivo compuesto (la mente de Kant, la mía y la de los otros sujetos) respecto a la verdad racional. Diferirá entonces la convicción que adquiera cada conciencia sobre el contenido del razonamiento kantiano, y diferirá el contenido referencial (empírico y fenomenológico) que las distintas mentes conectarán a los conceptos del texto. ¿Significa esto que no es posible reconocer la verdad racional, universal y abstracta, del conocimiento conceptual puro comunicado por Kant? Tal conclusión no se sigue del razonamiento, pues la diferencia cognitiva entre un sujeto y otro será solamente aquella dada por la interferencia de conocimientos fenomenológicos y empíricos que distorsionan la realidad racional expresada en el texto, tornándola menos inteligible, o más confusa. Mediante procedimientos racionales que la misma razón establece, tales como la definición rigurosa de los conceptos, la no aceptación de los mismos hasta que se presenten clara y distintamente inteligibles, la organización lógica de los razonamientos, la cuidadosa separación de los contenidos empíricos y fenomenológicos asociados a las ideas, etc., la realidad racional llega a establecerse crecientemente **pura**. Y cuando así procediendo el texto me resulte perfectamente inteligible y racionalmente trasparente, en cada uno de sus conceptos y en las relaciones establecidas

entre ellos, la verdad racional que expresa se impondrá a mi razón, o dicho de otro modo, habré accedido a la verdad abstracta y racional establecida por la razón presente en la mente de Kant, en la mía y la de todo otro sujeto que haya alcanzado el conocimiento de la realidad racional expuesta en ese texto.

Este ejemplo nos permite comprender que, lo que ocurre al conocimiento de la realidad racional cuando el conocimiento racional se combina con conocimientos empíricos y fenomenológicos, es una **diferenciación** del conocimiento y un **alejamiento** de la mente respecto a la verdad racional. Al revés de lo que ocurría con los conocimientos empírico y fenomenológico, que se tornaban más próximos y objetivos al combinarse con los conocimientos racionales, la combinación resulta negativa (en términos de verdad y objetividad) para el conocimiento racional, que es más verdadero cuanto más puro y separado de las otras experiencias cognitivas.

La conclusión es clara: **lo que otorga verdad al conocimiento, lo que aproxima todo conocimiento a la objetividad, es la razón, siempre la razón, experimentada cognitivamente por el sujeto**. Al respecto, cabe observar que las que llamamos **ciencias** no son sino diversos conjuntos de conocimientos empíricos, fenomenológicos y racionales procesados racionalmente, o dicho de otro modo, una multiplicidad de objetos empíricos, fenomenológicos y racionales hechos inteligibles y coherentes mediante su análisis lógico, matemático, geométrico y semiológico. En este mismo sentido, suele decirse que **son susceptibles de considerarse verdaderos o falsos sólo aquellos conocimientos (sobre las realidades empírica, fenomenológica o de cualquier otro tipo) que sean expresados mediante objetos racionales, o sea a través de conceptos, números, figuras, cálculos, juicios y razonamientos**, no pudiéndose atribuir verdad o falsedad a las percepciones sensibles ni a las intuiciones y captaciones fenomenológicas. Nuestro análisis epistemológico sobre la aproximación a la objetividad que es posible lograr en las distintas experiencias cognitivas, nos hace corregir parcialmente esa idea tan difundida, al tiempo que nos permite comprender su origen y su auténtico significado y validez.

Ahora bien, en la mente humana la experiencia cognitiva racional se entremezcla habitual y constantemente, en alguna medida que puede ser mayor o menor según el sujeto, con las experiencias empírica y fenomenológica, y como consecuencia de ello el conocimiento racional se distancia de su objeto; así, en cuanto en la mente la razón está conectada con las otras experiencias cognitivas, ninguna mente humana es plenamen-

te objetiva en su racionalidad. Aún cuando calcula matemáticamente y razona lógicamente, la mente o **yo psíquico** puede distanciarse de la racionalidad, y en tal sentido generar conocimientos "racionales" falsos (por ejemplo, un silogismo mal construido, un cálculo erróneamente configurado, un salto lógico injustificado en el razonamiento, etc.). Por otro lado, en cuanto cada mente posee sólo una parte de la realidad racional, ninguna mente puede declararse racionalmente completa y absoluta.

Pero entonces, ¿cómo es que la razón puede aproximar los conocimientos empírico y fenomenológico a la verdad sobre sus objetos, siendo que dichos objetos le son externos y, al conectarse con ellos, ella misma pierde algo de su verdad u objetividad racional?

La razón, que sólo se satisface en la verdad, quiere contribuir a la verdad del conocimiento sobre las realidades "otras", que están más allá de la propia realidad racional y que han sido establecidas por las experiencias cognitivas empírica y racional. Realiza esta contribución, **aplicando** sus propios criterios de coherencia e inteligibilidad a los contenidos cognitivos de esas otras experiencias, y **juzgándolas** en su racionalidad y coherencia con sus propios criterios. Para hacerlo, formula racionalmente los contenidos de los conocimientos empíricos y fenomenológicos (expresándolos en conceptos abstractos y universales), lo cual le permite asumir como **premisas** de razonamientos y otras operaciones matemáticas y lógicas, los conocimientos empíricos y fenomenológicos abstraidos y universalizados. Al universalizarlos y relacionarlos con otros conocimientos empíricos y fenomenológicos también abstraidos y universalizados por ella, examina la coherencia racional de todos ellos. Si en tal operación se le muestran incompatibles con la razón, esto es, no claramente inteligibles y no coherentes unos con otros, advierte a la conciencia de tal ininteligibilidad e incoherencia, invitándola a corregir los contenidos de las experiencias cognitivas empíricas y fenomenológicas.

La razón comprende que los resultados y conclusiones a que llega lógicamente en base a los conocimientos empíricos y fenomenológicos, por más que los haya formulado en abstracto y racionalmente con precisión, no pueden ser más verdaderos y objetivos que los conocimientos que le han proporcionado esas otras experiencias y que ha constituido como premisas y presupuestos de sus razonamientos y cálculos. Ella sabe que su contribución a la verdad de los conocimientos empíricos y racionales se limita a conducirlos a niveles de mayor coherencia, esto es, a una superior inteligibilidad y proximidad a la verdad racional.

A la razón le bastaría **una** "verdad otra" (originada en una experiencia cognitiva distinta a la racional pura), que ella pueda comprender y asumir como indudablemente verdadera, para derivar de ella y elaborar conjuntos de verdades racionales sobre las realidades empírica y fenomenológica. Pero tal verdad primera, tal premisa fundamental y básica referida a alguna realidad distinta de la racional pura, no la tenemos al nivel del conocimiento empírico y fenomenológico, que como hemos visto, nos proporcionan verdades relativas y subjetivas. Construyendo conocimientos basados en esas verdades relativas y/o subjetivas, los conocimientos racionales a que llegue la razón estarán afectados también ellos por la relatividad y subjetividad. Esas verdades racionales relativas y objetivas, construidas en base a conocimientos empíricos y fenomenológicos, son precisamente aquellas a que nos referimos al examinar las posibilidades de verdad sobre las realidades empírica y fenomenológica, proporcionadas por las ciencias empíricas y fenomenológicas. Sólo podría establecer una "verdad otra" que para la razón resulte indudable, absoluta y objetiva, una experiencia cognitiva metafísica, que aún no tenemos.

Una tercera precisión necesaria respecto a la verdad racional, se refiere a la **universalidad** de esta verdad entendida como igualmente inteligible para todos los sujetos racionales. Tal universalidad se basa en el carácter universal de los objetos racionales puros. La verdad del conocimiento racional puro trasciende la individualidad de la conciencia en cuanto la realidad racional está constituida por objetos abstractos y universales, iguales en cada sujeto y coherentemente estructurados conforme a una misma racionalidad. En la racionalidad pura no hay discusión posible, la razón "obliga" a las conciencias a aceptar la verdad racional, y las conciencias pueden rechazar lo que se les impone como verdad inteligible y racional solamente procediendo "de mala fe". Sin embargo, como la racionalidad de ninguna conciencia es pura, y como se accede a la realidad racional mediante un proceso cognitivo experimentado por cada sujeto, es posible un proceso intersubjetivo de aproximaciones sucesivas, en un avance colectivo hacia la verdad racional potencialmente universal. La comunicación racional abre la posibilidad de que las conciencias se corrijan mutuamente y se complementen en el acceso a la realidad racional completa, aún sabiendo que la plenitud no podrá ser alcanzada.

La verdad empírica, la verdad fenomenológica y la verdad racional, **se encuentran repartidas entre los sujetos humanos, y están permanentemente en desarrollo**, no pudiendo ningún individuo, grupo, cultura ni civilización, sostener que las posean completa y definitivamente.

Pero al términar este análisis surge nuevamente la pregunta por el acceso a la verdad metafísica, a un conocimiento del ser en cuanto ser, independiente de la conciencia, que se sirva de la razón y de las demás experiencias cognitivas como medios e instrumentos, pero que las trascienda.

XV. PARA UNA DETERMINACIÓN FORMAL DE LA EXPERIENCIA Y LA VERDAD METAFÍSICAS

¿Puede la metafísica fundarse sobre axiomas o afirmaciones primeras cuya verdad no requiera demostración?

Hemos repetido muchas veces que todos los conocimientos que hemos hasta aquí aceptado como (relativamente) objetivos y/o verdaderos, sean ellos de carácter empírico, fenomenológico o racional, no constituyen verdades que podamos reconocer como metafísicas. En sus respectivos niveles son conocimientos constitutivos de las diversas ciencias a que hemos hecho referencia, fundadas cada una sobre distintas experiencias cognitivas que nos ponen ante diferentes tipos de realidades. Fruto relevante del análisis epistemológico de estas experiencias cognitivas y de sus conexiones ha sido la identificación del tipo de realidad a que acceden y del nivel en que se constituyen las distintas ciencias. La experiencia empírica, por la que **percibimos** la realidad empírica, perfeccionada metódicamente y en conexión a la experiencia racional (lógica, matemática, geométrica y semiológica), funda las llamadas ciencias positivas. La experiencia fenomenológica, por la que **captamos intuitivamente** la realidad de la conciencia y su mundo fenomenológico, perfeccionada metódicamente y en conexión con la experiencia racional, funda las ciencias fenomenológicas de la conciencia. La experiencia racional, por la que **comprendemos** la realidad racional y **razonamos** coherentemente, ampliada y metódicamente perfeccionada por el propio ejercicio racional, funda las ciencias lógicas, matemáticas, geométricas y semiológicas, de las que nos servimos en el desarrollo de todos los demás conocimientos y ciencias.

Junto a todas estas ciencias, en cuanto las pone a ellas mismas y al conocimiento en general como objetos de análisis intentando precisar el nivel de verdad que alcancen, se constituye la ciencia del conocimiento, o **ciencia de las ciencias**, denominada también **epistemología** o gnoseología. Es al nivel y en el campo de esta última ciencia que hemos desplegado hasta aquí la reflexión. También las conclusiones a que hicimos referencia como verdades adquiridas por la filosofía moderna son todas ellas de carácter epistemológico, no absolutas ni metafísicas. Son, si se quiere entender así, propias de la filosofía sin ser verdades ontológicas, metafísicas. Más exacto sería decir que la epistemología constituye un saber que es todavía prefilosófico, si por filosofía entendemos la ciencia del

ser, una ciencia aún no constituida sobre propios y sólidos fundamentos.

La continuación de esta ciencia epistemológica, que nos ha llevado a asomarnos a la realidad en cuanto realidad, es indispensable para acercarnos todavía más y tal vez acceder a aquella filosofía del ser que buscamos, pues sólo ella en cuanto ciencia del conocimiento podrá identificar las exigencias de aquél conocimiento que podamos reconocer válidamente como metafísico. La búsqueda, pues, no se detiene.

La principal conclusión que obtuvimos de la filosofía moderna y de su crítica a las filosofías anteriores, es que la metafísica o ciencia del ser requiere fundarse sobre una base inconmovible, una **verdad absoluta** que constituya su **principio** primero. La razón de ello es que la metafísica pretende identificar intelectualmente **el ser en cuanto ser**, o sea el ser **en sí**, independiente o trascendente respecto a cualquier otro conocimiento relativo y subjetivo, y alcanzar sobre dicho ser un conocimiento absolutamente verdadero que genere certeza. Siendo así, la metafísica no puede ser derivada, deducida o inducida a partir de otros saberes, pues sería entonces dependiente de ellos, y en consecuencia no podría tener más consistencia que el de aquellos saberes de los cuales dependa y que ya los sabemos relativos. La metafísica deberá encontrar y establecer sus propios fundamentos y su propio principio, que no pueden ser los objetos empíricos, fenomenológicos ni racionales.

Esto no significa que deba ser la primera ciencia; al contrario y como dejamos anotado, la ciencia del ser podrá tal vez alcanzarse como resultado de un largo proceso de búsqueda, al final de un proceso cognitivo que haya previamente indagado los fundamentos, los orígenes y los alcances de los otros saberes: empíricos, fenomenológicos y racionales. Pero ella, la metafísica, no podrá levantarse sobre estos saberes preliminares y provisorios, aunque pueda servirse y enriquecerse con ellos de variados modos.

Para encontrar este principio o fundamento autónomo de la metafísica es necesario, ante todo, considerar qué pueda entenderse como tal principio o fundamento, y examinar luego si sea posible establecerlo y cómo pueda él determinarse. Lo que al respecto sabemos, es que los principios y fundamentos sobre los que se ha pretendido hasta ahora construir la metafísica se han mostrado inconsistentes e inapropiados, no conducentes al objetivo, incapaces de hacernos acceder al ser. Esta experiencia fallida de la filosofía es, sin embargo, la única pista que tenemos, y conviene examinarla cuidadosamente.

Los filósofos han creído, desde antiguo, que la base de una filosofía del ser y su primer principio, debe ser necesariamente **una afirmación primera**, que exprese una verdad indudable y que proporcione certeza. Ahora bien, ya sabían los filósofos antiguos, y así lo ha corroborado la crítica epistemológica, que tal afirmación primera no es posible fundamentarla con puros razonamientos, pues éstos suponen otras afirmaciones y conceptos anteriores que se propongan como premisas. Se ha concluido de esto que la afirmación primera no susceptible de duda debe autosostenerse. Se ha dicho entonces que la primera afirmación metafísica debe ser **evidente por sí misma**, constituyendo lo que se llama un **axioma**. Axiomas serían, por ejemplo, el principio de identidad (A es A, una cosa es idéntica a sí misma), el principio de causalidad o de razón suficiente (hay una razón por la que cualquier cosa es como es y no de otro modo), o el **cogito** (pienso, luego existo).

El problema es que estos axiomas son afirmaciones compuestas de conceptos, y los conceptos son abstracciones, sea que hayan sido puestos por la razón misma como objetos lógicos, sea que hayan sido inducidos a partir de la experiencia empírica, sea que hayan sido elucidados fenomenológicamente. No hemos todavía encontrado conceptos que podamos considerar absolutos o trascendentales, que sólo ellos podrían ser la base de una afirmación metafísica primera. Los mencionados axiomas, por muy evidentes que nos parezcan, no pueden ser aquella afirmación primera desde la que parta la metafísica porque ellos, en cuanto constituidos por objetos racionales, empíricos o fenomenológicos, no nos ponen en el ser ni nos hacen acceder por sí mismos a ninguna realidad ontológica.

Para apreciarlo aún más claramente es útil examinar de donde obtienen esos axiomas la evidencia racional con que se presentan y la certeza que proporcionan a la conciencia. En interesante observar que los tres axiomas que mencionamos derivan su evidencia y certeza de distintas fuentes.

El principio de identidad (A es A) se nos hace evidente y cierto porque lógicamente no podemos refutarlo sin caer en contradicción. En este sentido, evidencia y certeza son sinónimos de coherencia racional, esto es, constituyen una **experiencia cognitiva racional**. Es la misma experiencia de certeza y evidencia que tienen las afirmaciones 2 + 2 son 4, o A y A son 2A, que no nos atreveríamos a negar racionalmente. Los principios de identidad, de no contradicción y de tercero excluido son, en efecto, una lógica elemental, una especie de aritmética simple. Los conceptos y números que empleamos en estos axiomas son objetos racionales. El **es** y el **son**

de las afirmaciones A **es** A y 2 y 2 **son** 4, no hacen referencia alguna a la existencia de lo que se afirma (A, 2, 4) más allá de la razón misma donde estas nociones tienen su sede. Afirmaciones o principios axiomáticos de este tipo no nos ponen por sí mismos en el ámbito del ser en cuanto ser.

El principio de razón suficiente o de causalidad deriva su evidencia y certeza de algo muy distinto, que en último término no es otra cosa que la **experiencia cognitiva empírica**. Percibimos, en efecto, el encadenamiento de los fenómenos y hechos del mundo físico, químico, biológico, psicológico y social. Nada parece ocurrir en la realidad empírica sin que sea precedido por algo que lo cause o genere, y todo lo que percibimos empíricamente da lugar a otros fenómenos y hechos empíricos. Todo objeto empírico está conectado a otros objetos empíricos y en estas conexiones pensamos identificar la explicación de lo que ocurre en y con ellos. Cada vez que caliento un trozo de metal éste se dilata, de lo cual induzco que la dilatación es causada por el calor. Camino hacia un lugar, y sé que estoy en ese lugar porque caminé hasta allí. Todo lo que ocurre en el mundo empírico tiene su precedente y su consecuente, siendo esta concatenación la que racionalmente asumimos como una relación de causa-efecto que vincula los objetos empíricos entre sí. Nuestros sentidos, inmersos en este mundo empírico e impactados constantemente por él, perciben que cada olor, sonido, color y figura proviene de algo que lo genera. Es tan general y permanente la percepción de esta conexión causal, que nos resulta evidente que hay una causa por la que cualquier cosa es como es. Es esta misma experiencia empírica la que nos hace concebir a todos los objetos empíricos ubicados en el espacio y en el tiempo, porque así los percibimos, aunque no sepamos qué sean el tiempo y el espacio. Cuando Kant sostiene que las nociones de causa y efecto o las de espacio y tiempo serían categorías **a priori** de la conciencia, lo que hace no es sino expresar que tales conexiones entre los fenómenos son tan generales y permanentes en nuestra percepción, que las asumimos como evidentes. "Evidente" significa, aquí, nada menos pero nada más que **permanentemente percibida** (y corroborada por el análisis racional de lo percibido), siendo ésto lo que nos lo torna indudable. Pero ya sabemos que desde la experiencia empírica no tenemos acceso al ser en sí.

En cuanto al **cogito**, la evidencia cartesiana de que pienso y existo es un axioma cuya fuente es la **experiencia fenomenológica** de la propia conciencia, tal como lo ha elucidado la fenomenología de la conciencia. No puedo dudar de que pienso mientras estoy pensando, ni de que existo mientras tengo la experiencia de que estoy pensando y existiendo. Es ésta

una experiencia intuitiva **inmediata**, que no requiere argumentación ni demostración racional para ser aceptada. Es esta inmediatez de una experiencia intuitiva la que nos proporciona, en este caso, la evidencia y certeza que atribuimos a la afirmación **pienso luego existo**. El "luego" no expresa, en efecto, el paso de una premisa a una conclusión, como en el silogismo "todo hombre es mortal, Pedro es hombre, **luego** Pedro es mortal", sino simplemente que las experiencias de pensar y de existir se captan juntas e inmediatamente en nuestra conciencia. El problema es que la intuición inmediata de la autoconciencia es una experiencia eminentemente subjetiva, fenomenológica, que por fuerte que sea la convicción y certeza que genera en el sujeto que la tiene, no permite afirmar como conocimiento absoluta y objetivamente verdadero, que la conciencia sea un ser en sí, un existente independiente del conocimiento del sujeto que la establece como tal realidad fenomenológica.

Que la evidencia y certeza de estos tres tipos de axiomas provenga de la experiencia racional, de la experiencia empírica generalizada y permanente, o de la experiencia fenomenológica inmediata, ¿les quita el carácter de verdades y certezas? Ciertamente no en su respectivo nivel, pues los podemos reconocer como verdades racionales, empíricas y fenomenológicas, respectivamente. Ellas son, en efecto, conocimientos considerados como **verdades generales** de las ciencias lógica y matemática, de las ciencias empíricas y positivas, y de las ciencias de la conciencia o fenomenología "existencial", consistentemente establecidas en su respectivo nivel. Podemos reconocerlas también como **verdades primeras** de esas correspondientes ciencias, en cuanto no sean **derivadas** de otras verdades o demostradas mediante razonamientos, sino puestas **por las experiencias cognitivas** mismas en que se basan dichas ciencias.

Aún siendo así, cabe señalar que la conciencia humana es tan indagatoria y crítica de las propias experiencias lógica, empírica y fenomenológica, que no deja de someter a ulterior investigación y análisis las mismas verdades que se le presentan como seguras y ciertas. En efecto, la lógica y las matemáticas exigen coherencia entre todos los objetos lógicos que elabora, incluidos los primeros axiomas; las ciencias empíricas someten al rigor de la indagación empírica todos los fenómenos empíricos, y continúan sometiendo a verificación el propio principio de causalidad; la fenomenología no deja de indagar la propia experiencia de la conciencia, y busca constantemente confirmar su propia experiencia primera. Aún más, somete los postulados y afirmaciones de las ciencias empíricas y fenomenológicas a la prueba de la coherencia lógica y matemática, como

también somete a verificación empírica y fenomenológica lo que afirma la razón lógica y matemática: no se cansa de verificar la teoría de los números, el cálculo y la geometría, contando objetos, calculando fenómenos, midiendo figuras, del mismo modo que sigue comprobando la corrección del silogismo "todo hombre es mortal, Pedro es hombre, luego Pedro es mortal", cada vez que un hombre efectivamente muere. Y cuando una afirmación cualquiera enmarcada en una ciencia no supera la prueba a que puedan someterla las otras ciencias, niega su verdad o suspende la certeza en ella.

El hecho es que, hasta aquí, los **axiomas** de estas distintas ciencias han resistido toda prueba a que se las haya sometido, con lo cual ellos adquieren, adicionalmente a su evidencia primera, una segunda confirmación que reafirma su certeza. El conocimiento humano en los planos lógico, empírico y fenomenológico, aún manteniendo el carácter relativo que les asigna la crítica epistemológica, no está pues tan mal o débilmente fundado como suele creerse en el contexto del **ethos** cultural contemporáneo que describimos al comienzo de esta investigación.

Sin embargo, que los tres tipos de axiomas considerados sean verdades fundamentales y primeras de las ciencias racionales, empíricas y fenomenológicas, que estén basados en las distintas experiencias cognitivas y que tengan ulterior confirmación intelectual metódica, **no** los califica como verdades primeras y fundamento **de la metafísica**, pues constituyen conocimientos sobre la realidad en cuanto conocida subjetiva y relativamente, y no sobre el ser en cuanto ser. Pero el haber seguido esta pista nos lleva a una importante conclusión respecto al que pudiera ser el principio y fundamento de la metafísica, a saber, que como toda ciencia, no puede encontrar su fundamento y verdad primera en alguna afirmación empírica, fenomenológica o racionalmente establecida. Lo único que puede ponernos en el campo de la metafísica o ciencia del ser en cuanto ser, es una afirmación sobre el ser en cuanto ser, no subjetiva ni relativa, que pueda afirmarse y sostenerse independientemente del sujeto que la afirma y sostiene. Tal afirmación no podrá referirse a las realidades empíricas, fenomenológicas ni racionales establecidas por las correspondientes experiencias cognitivas, debiendo en cambio referirse a alguna supuesta realidad absoluta, independiente de nuestro conocimiento, a la cual sin embargo podamos acceder mediante algún tipo especial de experiencia cognitiva.

Tal experiencia cognitiva fundante del conocimiento metafísico no puede ser una experiencia cognitiva empírica, fenomenológica ni racional,

ni menos alguna en que aquellas se combinen, que las supone y de las cuales derivaría. Una nueva y auténtica ciencia del ser, la metafísica que buscamos, deberá fundarse sobre una **experiencia metafísica** que proporcione una primera verdad o **evidencia metafísica**. Sólo después de haberse de este modo establecido, se la podrá formular en una afirmación y someter a las pruebas que quieran hacerle la propia metafísica y las ciencias lógicas, empíricas y fenomenológicas. El análisis epistemológico de los axiomas nos ha enseñado, en efecto, que ponemos confianza en cualquier verdad **fundante o primera,** que reconozcamos como evidente, por haberla **experimentado cognitivamente**, y sólo secundariamente por haberla demostrado racionalmente o verificado empírica o fenomenológicamente.

Así, nuestra búsqueda adquiere una dirección precisa. Ella ha de continuar indagando si sea o no posible una tal experiencia metafísica, cómo podría presentarse, y por qué vías podríamos acceder a ella.

La experiencia del ser como fundamento de la ciencia metafísica

Si sea posible una experiencia del ser en cuanto ser, capaz de proporcionarnos una primera verdad evidente sobre la cual principiar la ciencia metafísica, es algo que ha sido puesto en duda por la filosofía moderna, que lo ha buscado con seriedad y rigor sin alcanzar el objetivo. Podemos, sin embargo, sospechar que lo ha buscado donde no era posible encontrarlo y que por eso ha fracasado.

En efecto, si la experiencia metafísica ha de ser una experiencia del **ser en cuanto ser**, esto es, del ser absoluto y trascendente (o sea, independiente de todo conocimiento que podamos tener del mismo, anterior y exterior a toda presencia suya en el sujeto), la búsqueda parece mal encaminada cuando se lo pretendió encontrar en los **números**, las **ideas**, o el **ser en general** –como hicieron respectivamente Pitágoras, Platón y Aristóteles en la antiguedad–, o en las cosas percibidas por los sentidos y asumidas como **entes sustanciales** –como pretendió la filosofía medieval–, o en la **conciencia autoconsciente** como sujeto individual –como ha pretendido la filosofía moderna–, o en los **nombres** y **palabras** –como pretendieron el nominalismo premoderno y cierta postmoderna "ontología del lenguaje" y de la comunicación–.

El ser en cuanto ser no puede establecerse ni encontrarse en el **número** ni en la **idea**, pues ellos no son sino objetos racionales establecidos por la razón, incapaz de acceder por sí misma a la existencia. Tampoco en

el **ser en general**, porque la consideración del ser como "en general" lo determina inevitablemente como algo abstracto, como un objeto racional o lógico, en cuanto sólo es **general** lo que es **común** a muchos, algo que la razón puede encontrar en cada cosa particular y en base a ello formular mediante la abstracción un concepto de amplia extensión y escasa comprensión.

El ser en cuanto ser no es ni puede encontrarse tampoco en el **ente sustancial**, entendido como el existente singular que radicaría o subyacería oculto en cada objeto o realidad empírica: en cada cosa, piedra, árbol, animal, hombre, astro, átomo, etc., objetos en los cuales pueda suponerse estén contenidos la esencia y la existencia. La razón es que un tal objeto singular, aunque lo reconozcamos como sustancial (algo aún no establecido), no es absoluto ni trascendental y no parece poderse encontrar en él nada de absoluto y trascendental, pues como bien lo ha mostrado la crítica kantiana, los conocemos tal como son **para nosotros**: percibidos por los sentidos, captados fenomenológicamente por la conciencia, o concebidos por la razón.

El ser en cuanto ser no es tampoco el **sujeto individual**, la conciencia autoconsciente del hombre, cuya subjetividad y relatividad han sido puestas en evidencia por la fenomenología. Ni tampoco puede ser y encontrarse en los **nombres**, las **palabras** o el **lenguaje**, pues estos no son más que realidades que aparecen en la comunicación racional intersubjetiva, tributaria de la relatividad y subjetividad del conocimiento empírico, fenomenológico y racional.

El ser en cuanto ser, si es, es **puro ser**, **existencia pura** sin fisura ni agregado posible, **existente absolutamente existente**, ser que **es desde siempre y por siempre**, que no puede haber sido causado desde otro o por otro, y que no puede dejar de ser ni cambiar pues cambiar implicaría en algo dejar de ser, **existente absoluto** (que de nada depende) **y trascendental** (que trasciende toda otra realidad), **existente en-sí-por-sí-para-sí**, independiente del conocimiento humano.

Para referirnos a dicho ser en cuanto ser, que aquí estamos expresando con palabras tomadas de las filosofías pero cuyo contenido exacto y significado último sólo podrían ser determinados por una ciencia metafísica que aún no tenemos, podríamos utilizar también la palabra **Dios**. Pero a fin de que esta palabra aluda a lo que pretende referirse con ella en el contexto de una búsqueda metafísica, esto es, al ser en cuanto ser, es preciso

haberla despojado de todo significado que pudiere determinarlo como género o especie, y de toda comprensión que pretenda aprehenderlo en una idea o concepto, y de toda referencia que lo asimile a lo que la conciencia capta de sí misma, y de toda imagen que le asigne alguna forma corpórea, contenido perceptible, acción, pasión, figura, relación, modo, espacio, tiempo, sentimiento, intención, etc.

Únicamente la **experiencia del existente absoluto** podría establecer una **verdad primera**, un axioma metafísico que se afirme fuera de toda duda posible, y que como tal fuera el principio en que se base la ontología o metafísica como ciencia filosófica del ser en cuanto ser, esto es, como conocimiento rigurosamente verdadero que nos proporcione absoluta certeza.

Tal fundamento primero, que proporcionaría evidencia y certeza sobre la verdad del ser en cuanto ser en la misma experiencia cognitiva que lo establezca, sería la base de una ciencia filosófica que necesariamente habría de exponerse mediante conceptos, afirmaciones y razonamientos. En efecto, de igual modo que todas las otras ciencias (empíricas, fenomenológicas y racionales) se constituyen mediante la elaboración racional de las respectivas experiencias cognitivas fundantes, la ciencia metafísica habría de construirse y exponerse racionalmente. La ciencia metafísica sería, pues, la elaboración racional de aquella experiencia metafísica fundante. Y la primera afirmación de dicha supuesta ciencia, en cuanto ciencia del ser en cuanto ser, no podría ser otra que la **afirmación de la existencia del ser absoluto o Dios**. Porque, ¿qué otra cosa podría afirmarse primero, y suscitar evidencia axiomática sobre un existente absoluto, sino su existencia?

Ahora bien, la experiencia del ser absoluto, en cuanto experiencia cognitiva humana, tendría ocurrencia en la mente o yo psíquico, donde se combinaría tal vez con las experiencias de la conciencia, de la razón y de los sentidos. La conciencia la asumiría fenomenológicamente, la razón pretendería entenderla racionalmente, y los sentidos la excluirían de su campo de percepción. En estas combinaciones cognitivas ella sería siempre parte de una experiencia subjetiva, y la afirmación que establezca como axioma metafísico sería efectuada también por un sujeto cognoscente. El reconocimiento de esto, sin embargo, no implica que necesariamente debamos admitir un carácter relativo a la experiencia metafísica y a la verdad primera y las subsiguientes que sustente. Como vimos, el carácter relativo del conocimiento deriva del hecho que su contenido experiencial y

cognitivo **lo determina un sujeto cognitivo relativo que conoce una realidad relativa.**

Es necesario concluir que una auténtica experiencia metafísica del ser absoluto no podría estar determinada por un sujeto relativo, pues si así fuera, la experiencia en cuestión no sería tal experiencia del ser absoluto. Si se tratare de una auténtica experiencia metafísica del ser absoluto, dado precisamente el carácter absoluto que debiera tener dicha experiencia, fundaría una verdad que no podría ser relativa sino absoluta. En otras palabras, una auténtica experiencia metafísica pondría en la conciencia y en la mente un **objeto ontológico absoluto**, radicalmente distinto de cualquier objeto lógico, empírico o fenomenológico relativo y subjetivo. La experiencia del ser en cuanto ser no podría estar determinada por la conciencia ni por la razón, sino que **se impondría** a éstas con verdad y certeza absolutas. Lo cual podría darse, solamente, si tal experiencia **llegara a la conciencia y se impusiera a la razón desde fuera de ellas**, y trascendiendo al yo psíquico o mente cognoscente. La absolutez de la experiencia en cuestión, y de la consiguiente afirmación primera, habría de llegarle concretamente, **desde el propio existente absoluto** que llamamos ser o, si se quiere, Dios.

Todo lo que hemos hasta aquí afirmado es, solamente, conocimiento epistemológico, es decir, la identificación de los requisitos que exige la ciencia del conocimiento para establecer la posibilidad de la metafísica como conocimiento ontológico del ser en cuanto ser. No es, obviamente, la afirmación de la mencionada afirmación primera, ni mucho menos la experiencia metafísica en referencia.

Pero hemos dado un paso importante en nuestra búsqueda del ser y de la verdad metafísica. Nuestra indagación epistemológica nos ha conducido a un punto de quiebre respecto a la dirección en que, durante cuatro siglos, la filosofía buscó posesionarse del ser. Hemos, en efecto, concluido que la base de la metafísica no puede ser la experiencia de la autoconciencia del sujeto pensante, porque ésta no nos pone en presencia del ser absoluto, del ser en cuanto ser, sino solamente de una realidad singular determinada como sujeto y objeto de conocimiento. La experiencia "existencial" del sujeto es la experiencia **de la conciencia en cuanto sujeto consciente**; en otros términos, es experiencia y conocimiento del ser humano que somos, en cuanto relativa y subjetivamente consciente y autoconsciente.

Esa fue la "revolución copernicana" efectuada por Descartes, que

significó para la filosofía un cambio que tantas veces ha sido comparado con el que produjo en la concepción científica del mundo el descubrimiento de que el sol no gira en torno a la tierra sino ésta alrededor del sol. La filosofía moderna dejó de pensar que el mundo empírico está al centro y que la conciencia humana gira a su alrededor, estableciendo en el centro a la conciencia humana y al mundo empírico en torno suyo. Pero la metafísica no puede construirse sobre el hombre ni sobre el sujeto ni sobre la conciencia, porque el hombre, el sujeto y la conciencia no son seres metafísicos, no son el ser en cuanto ser. Si participemos o no de la entidad metafísica (en el caso de que ésta exista), o si tengamos alguna dimensión metafísica, es algo que solamente podrá concluir la ciencia de la metafísica en su desarrollo, no en su principio. Ahora bien, así como la astrofísica descubrió luego que el sol no es el centro sino que gira alrededor de un centro distinto que desconoce, así la búsqueda metafísica toma ahora conocimiento de que el sujeto libre y consciente que somos no es el centro del ser, y que tal vez el hombre gire alrededor de un ser absoluto que también desconoce. Este es el quiebre epistemológico y el inicio de la nueva revolución filosófica que implica la postulación de la experiencia del ser absoluto como la única posible base consistente de la metafísica.

Si erró Descartes y los sucesivos intentos metafísicos modernos al pretender que el centro ontológico es la conciencia del hombre, de igual modo y por similares motivos erraron aquellos metafísicos antiguos que pusieron como base y centro de sus ontologías a los objetos empíricos (concebidos como entes y sustancias) o a la realidad racional (las ideas o los números). En este sentido es interesante prestar nuevamente atención a los comienzos de la filosofía.

En los presocráticos, la experiencia fundante es la experiencia empírica del fluir de las cosas y de los hechos. Observando que una cosa viene de otra, que un fenómeno es antecedido por uno anterior, y que cada cosa o fenómeno tiene su origen o principio en otro que lo antecede, se pensó que debiera haber en la realidad un origen primero, un principio de todo, un **arjé**. Este fue inicialmente postulado como algo presente actualmente en el mundo de las cosas y fenómenos (el agua, el aire, el fuego); luego fue buscado en la estructura íntima de lo que se percibe (las partículas más pequeñas o átomos en que cada cosa puede descomponerse), y después en la estructura matemática, la cantidad o la dimensión de las cosas); finalmente fue hecho coincidir con el fluir mismo de la realidad (el devenir). En la plenitud y la cúspide de esta primera fase de la filosofía parece haber habido, sin embargo, un filósofo que trasciende la experiencia del mundo natu-

ral y se aproxima o quizás alcanza la experiencia metafísica.

Parménides, en efecto, habla del ser absoluto con palabras muy similares a las que utilizamos para referirnos al que podemos reconocer como el único posible fundamento de la metafísica: "*Es y no es posible que no sea (...) siendo ingénito es también imperecedero, total, único, inconmovible y completo (...) No es que fue ni que será, sino que ahora es, todo junto, uno, continuo. Es necesaro que sea del todo o que no sea. No es divisible, porque es todo homogéneo, ni hay más aquí, ni hay menos, sino que todo está lleno de lo que es. Por tanto, es todo continuo, pues lo que es está en contacto con lo que es. Inamovible. No tiene comienzo ni término, (...) idéntico y el mismo, así permanece*".

Pero el poema en que Parménides así escribe no fue comprendido por sus seguidores ni por los comentaristas e historiadores de la filosofía, como la expresión metafórica de una experiencia cognitiva metafísica sino como un texto que expone pedagógicamente un argumento racional. De este modo su concepción del ser fue pronto abandonada.

En aquella primera fase de la indagación sobre el mundo natural, fueron elaboradas las primeras ideas y se presentaron en la conciencia los primeros objetos de razón, o sea fue descubierta la realidad racional, lo que permitió la fundación de la aritmética y la geometría, y luego de la lógica racional. Al atribuir realidad ontológica a la recién descubierta realidad racional, Platón formula la famosa teoría del mundo de las Ideas, un mundo ordenado y jerarquizado presidido por la idea de **Bien**. Esta idea del Bien será posteriormente interpretada por San Agustín como referencia implícita a la idea de Dios; pero en la formulación platónica no parece trascender el orden en que se ponen todas las ideas que conformarían el único mundo verdadero, del cual es su principio y soporte.

Aristóteles dará el paso siguiente, estableciendo primero la lógica silogística y descubriendo con ella el nexo entre la realidad racional y la realidad empírica, y luego formulando la teoría del ser en general que denomina metafísica, con lo cual llega a concebir los objetos empíricos, las cosas o entes, como formas naturales existentes, como esencias sustanciales que, sin embargo se mueven y cambian, lo que a su vez lo conduce lógicamente a la idea de un **primer motor inmóvil**. También éste será posteriormente interpretado por Santo Tomás de Aquino como referido a Dios, pero en la concepción aristotélica parece más bien un ser inherente al mundo natural, del cual es su principio y soporte.

De ahí en adelante, la idea de Dios, del Bien absoluto, del Ser Perfecto, del Acto Puro, y la afirmación de su existencia, será fundamental para atribuirle consistencia a toda realidad, y verdad y certeza a todo conocimiento. Así en Plotino, así en San Agustín, así en Santo Tomás de Aquino. Así también, importante es reconocerlo, en toda la filosofía moderna. Descartes, en efecto, consciente de la insuficiencia del **cogito** y de la posibilidad de autoengaño de la conciencia, debe recurrir al argumento de Dios (que no puede engañarnos) para confirmarse en su certeza filosófica. Igualmente Spinoza y Leibniz refuerzan su afirmación de la evidencia de las verdades primeras recurriendo a Dios. El mismo Kant intenta reforzar las categorías **a priori** recurriendo a la categoría trascendental de Dios. Hegel lo pondrá en el horizonte de la fenomenología de la conciencia, como espíritu absoluto que "soporta" toda su construcción filosófica. Entre los filósofos existencialistas y fenomenológicos el recurso a Dios para darle consistencia al pensamiento está también presente. En Kierkegaard aparece como motivo y razón fundamental de la afirmación de la experiencia existencial de la libertad. En Nietzche aparece en cambio la negación de Dios como requisito de dicha libertad; pero en tal negación no podemos sino reconocer de algún modo dialéctico su presencia necesaria. En Husserl y en Heidegeer, la referencia no es así explícita como afirmación ni como negación, pero Dios está presente como horizonte que proporciona credibilidad al proyecto de la ciencia ontológica en la que **cree**. Ello es lo que expresa de modo explícito el existencialista cristiano Gabriel Marcel. Sólo en Sartre Dios desaparece del todo, y la consecuencia no es otra que la negación absoluta de la posibilidad de verdades y la disolución del sujeto junto con el ser, en la nada.

Todo este recurrir implícito o explícito a Dios, que los filósofos han puesto como complemento de sus distintas búsquedas de la verdad, no hace más que corroborar que la metafísica del ser en cuanto ser es una ciencia necesaria para sostener la verdad y la certeza del conocimiento sobre bases que sean absolutamente firmes y seguras. Sólo la experiencia cognitiva que conduzca a la afirmación de la existencia del ser absoluto o Dios como verdad absoluta, podría dar a la conciencia y a la razón críticas la confianza de que pueden acceder a la verdad del conocimiento. Esta es, un poco abruptamente afirmada, la conclusión de nuestra búsqueda e indagación epistemológica. Pero otra cosa, y muy distinta, es la afirmación metafísica de que Dios, el ser absoluto que ha de ser también verdad absoluta, realmente exista.

Acceder a aquella experiencia cognitiva y a tal afirmación primera

sería, pues, **la tarea actual de la filosofía**. Tarea que, si bien en sí misma no ha de ser ya epistemológica sino metafísica, parece necesario anteceder de una exploración todavía epistemológica que nos permita comprender con precisión y rigor lo que buscamos y las condiciones en las cuales sería tal vez posible encontrarlo.

Índice

Pág.

Primera parte
Formulación teorética e histórica de la cuestión metafísica 3

I. La pregunta por el ser y el problema de la verdad 5

II. Cómo se buscaron y perdieron el ser y la verdad en la filosofía moderna 38

III. Hacia un nuevo comienzo, asumiendo la crítica moderna 65

Segunda parte
Análisis epistemológico de las experiencias cognitivas de las realidades empírica, fenomenológica y racional 77

IV. La experiencia cognitiva de la realidad empírica y la no empiricidad de la conciencia 79

V. La experiencia fenomenológica de la conciencia y la exterioridad de la realidad empírica 94

VI. La experiencia racional y la conexión que establece entre la realidad fenomenológica y la realidad empírica 111

VII. La conciencia situada y la conexión de las experiencias cognitivas en la mente o yo psíquico 142

VIII. La experiencia de la comunicación y la exterioridad de la razón y los objetos racionales 163

IX. Universalidad y trascendencia de los objetos racionales 176

X. ¿Es trascendental y absoluta la razón pura? 185

Tercera parte
Verdad y conocimiento 203

XI. Qué es la verdad. La objetividad del conocimiento 205

XII. La verdad sobre la realidad empírica 214

XIII. La verdad sobre la realidad fenomenológica 223

XIV. La verdad sobre la realidad racional 240

XV. Para una determinación formal de la experiencia y la verdad metafísicas 248

La tarea actual de la filosofía

UB
UNIVERSIDAD
BOLIVARIANA